Wiara i Wiedza.

Nisi credideris, non intelliges.

Wiara w czasach dzisiajszych wiele doznała krzywdy tak ze strony najnowszéj filozofii jak ze strony tych wszystkich, którzy w grubéj niewiadomości rzeczy nie rozróżniają *wiary* jako stanu duszy naszéj, od *wiary* jako przedmiotu, jako treści i osnowy religii objawionéj. Wiek dzisiajszy skrzywdził ją przeto dwojakim sposobem, teoryą i życiem. Teoryą w swéj filozofii, która z swojego panteistycznego stanowiska istotę jéj pojąć tylko mogła jednostronnie, a tém samém fałszywie i życiem w swym duchu niereligijnym, który jak rzecz samą t. j. religią tak i jéj fundament t. j. wiarę prześladuje. Filozofia dzisiajsza na fundamencie *loicznego panteizmu* oparta i rozwinięta, w istocie swéj niczem się nie różniąca od loicznego panteizmu Eleatów, ogarniając swoją loiczną ideą wszystko, utopiła *Boga w świecie i świat w Bogu*, a człowieka w naturze, roztopiła religią i wiarę w mniemanéj przezroczystości myśli absolutnéj, w tym ogniu dyalektyki Heraklidesa. 1) Nic przeto dziwnego, że rozmaite wyobrażenia, znane nam zkądinąd, przedstawione w zwiercia-

---

1) Hegel sam powiada, że nie masz zdania Heraklidesa, któregoby w swoją loikę nie wcielił. Historya filozofii str. 328.

dle téj filozofii, innemi się wydają, jak je znamy w rzeczywistości. I tak *wiara* ze stanowiska téj *absolutnéj wiedzy* uważana jest także wiedzą tylko mieszkającą jeszcze w *bezpośredniości czucia*, *wyobrażenia*; ale w *istocie* swéj jest wiedzą lubo nierozwiniętą, wiedzą niższego stopnia, któréj, przeznaczeniem jest dopełnić się w wyższym — skonać, a tém samém przestać być wiarą. Wiara więc nie jest elementem duszy naszéj wrodzonym i utrzymującym się samodzielnie na każdym szczeblu wykształcenia naszego, równie jak *wiedza*, *wola* i t. d. ale *stopniem*, *momentem* tylko wiedzy, w któréj rozwinięciu zupełném rozpływa się i ginie. Potrzebna człowiekowi jak mamka dziecięciu i tym wszystkim, którzy wiecznie dziećmi pozostają pod względem umysłowym, ale w duszy filozoficznie wykształconego człowieka już miejsca mieć nie może, bo już się wykonała, rozpłynęła w wiedzy — była tylko przejściem. W tém znaczeniu pojęta byłaby tylko *wiara formą* wiedzy, *formą* nieodpowiadającą jeszcze zupełnie przedmiotowi swojemu, która rychléj czy późniéj w dokładniejszéj *formie*, w *formie* przezroczystości myśli znieść się musi, bo, będąc pozbawioną swéj *formy* jako swéj *istoty*, jako jedynéj różnicy pomiędzy sobą a *wiedzą*, staje się pozbawioną swéj *prawdy* a tém samém swéj exystencyi. Wiara więc miejsca już tam mieć nie może, gdzie nastąpiła wiedza, jedna drugą znosi koniecznie. Ten stósunek wiary do wiedzy odpowiada całkiem stósunkowi religii do filozofii, które w każdym systemie konsekwentnie przeprowadzonym muszą z sobą korrespondować. Jak *wiara* z tego stanowiska pojęta niczem więcéj nie jest tylko *wiedzą* na niższym szczeblu, *wiedzą* skrępowaną jeszcze *formą* treści swéj nieodpowiednią, tak i *religia* istniejąca na tle *wiary* może tylko być filozofią utajoną jeszcze w niedołężnéj *formie* i czekającą miłosierdzia *wiedzy*, która ją z niéj ma oswobodzić. Jak więc w *istocie* swéj *wiara* jest *wiedzą*, ale wiedzą nierozwiniętą, tak i *religia* w *istocie* niczem więcéj być nie może, jak tylko filozofią w obsłonie bezpośredniości *uczucia* i *wyobrażenia* istniejącą. Jeśli zatém *wiara* jest *formą* tylko niedołężną wiedzy, więc i *religia* nie może niczem być więcéj, jak niedostateczną *formą*

nieskończonéj treści, którą zawiera w sobie t. j. *Boga*, *świata*, *człowieka* i stósunku świata i człowieka do Boga. Gdy się więc *wiedza* wykluje z jaja swojego i odpowiednią treści swéj nada sobie formę, gdy wyjdzie z krainy *wyobrażenia* i zajmie mieszkanie swoje w dziedzinie *myśli* jako odpowiedniéj sobie formie, wtenczas, jak połknęła w sobie *wiarę*, tak musi połknąć i *religią*, bo zniosła ich *formę*, a tém samém i ich istotę. To jest sposób pojmowania wiary ze stanowiska obecnéj filozofii, w któréj jak wiele innych pojęć znalazła pojęcie takie, jakiego fundamentalne całego systemu założenie wymagało. Że taki los religią w tym systemie spotkał, że na tém absolutném stanowisku wiedzy nie masz dla niéj miejsca, pojmie każdy na pierwszy rzut oka, kto się z nim jakośkolwiek obeznał. Bo w systemie, w którym Bóg wpleciony jest w odmęt życia światowego, w którym *istota* (natura) Boga zidentifikowana jest z istotą (naturą) świata, w którym rozum *ludzki* jest rozumem *boskim*, a boski ludzkim, w którym *człowiek* jest *Bogiem* a Bóg człowiekiem a nawet zwierzęciem 1) a historya świata jest historyą rozwijania się Boga, w którym *nieśmiertelność duszy* niknie, religia pozbawioną jest swojego znaczenia, bo jest pozbawioną swojego przeznaczenia i celu tak ze względu na przedmiot, na Boga i życie pogrobowe, jak ze względu na subjekt, na człowieka. Już ze stósunku w jakim ten system postawił kościół do państwa, można się o téj prawdzie przekonać. Jak Bóg wpleciony został w życie świata, tak i instytucya boska, kościół, nie może tu uzyskać samodzielnéj exystencyi, tylko musi być utopionym w państwie. A to już z tego powodu, że religia, kościół żyje tylko w formie niedołężnéj *czucia, wyobrażenia, wiary* 2), musi przeto zniknąć przed promieniem *myśli*, na fundamencie któréj podnosi się budowa państwa. Państwo jest *Bogiem, urzeczywistnionym Bogiem*. 3) A gdzie taki Bóg po-

---

1) Hegel: denn das Thier ist mit Gott eines, aber nur an sich. Filozofia Historii str. 333.

2) Filozofia prawa str. 328.

3) Kapp, Christus und die Weltgeschichte. Bruchstücke einer Theodicee der Wirklichkeit: „Gottes Wirklichkeit feiert und ist der Staat str. 89.

tężny, otoczony działami i bagnetami, na tronie wszechmocności zasiadł, tam obok niego ani Bóg ani kościół chrześciański miejsca mieć nie może. Bóg, kościół chrześciański były tylko wyobrażeniami istniejącemi do czasu, szczeblami ducha ludzkiego, po których się wspinał do swojego absolutyzmu, na którym dziś stanął.

Kiedyśmy już raz tego przedmiotu dotknęli, nie możemy także pominąć tego, co nas najwięcéj obchodzi, t. j. zdania, jakie pod tym względem wydała nowonarodzona *filozofia polska* w osobnéj do tego przeznaczonéj rozprawie: *Stosunek Filozofii do Teologii* przez Bron: Trentowskiego w Roku 1843. Rozprawa ta już z tego względu na szczególną z naszéj strony zasługuje uwagę, iż ten sam rozbiera przedmiot, który w obecnym zamierzamy wyłożyć artykule z tą tylko różnicą, iż my wyjaśniamy pryncypia, na których się te dwie nauki t. j. Teologia i Filozofia opierają, a pierwsza zestawia je w swojém już rozwinięciu obok siebie. Dla czegośmy tę obrali drogę, wyjaśni się niżéj. Bylibyśmy już dawniéj na to uwagę naszę zwrócili, gdyby Rok 43 nie był publicznie oświadczył, że się nie zna na rzeczach teologicznych.

Uniesienie dla dobréj sprawy, dla religii i ojczyzny, z jakiém autor rozprawy na początku zaraz występuje, chęci szczere, kilkakrotne zaręczenia, że tu „nie idzie o dziecinne draźnienie i jątrzenie, ale o *sojusz serdeczny*, i zawarcie, jeśli podobna wieczystego pokoju“ przejęły nas prawdziwém uczuciem radości. Jeśli przeto w dalszym téj rozprawy rozbiorze odsłonimy nie jedno, na co się z autorem zgodzić nie możemy, to zawsze rzeczy ściśle trzymać się będziemy, nie naruszając bynajmniéj osoby, która nam zawsze pozostaje drogą, a zwłaszcza osoby takiéj, jaką nam wyżéj wymieniona okazuje rozprawa, która pała gorącą miłością religii, ojczyzny i wszystkiego, co człowieka uszlachetnia i zdobi. Lecz, jeśli szczerze i mocno wierzymy o osobie autora, że uczuciami szlachetnemi i wzniosłemi, jakie wylał na papier, przepełnioném jest serce jego, a któżby o tém mógł wątpić, słysząc go mówiącego: *„Religio, wszechmocny, święty płomieniu z płuc (!) samego Boga,*

ogrzewający zimną bryłę ziemi, robiący ją człowiekiem, a człowieka bóstwem! Tyś wyższa od filozofii i teologii, od wszelkiéj umiejętności naszéj. Za tobą gonią filozofowie wszech wieków i nie zdołają Cię uścisnąć; opowiadają Cię teologie całego świata, a wypowiedzieć Cię nie mogą. Tyś mądrością nie samych mędrców, ale dzikich ludzi, niewiast i dzieci, każdego prostaczka. Tyś kanarem niebios równie dla głowy jak dla serca, równie dla myśli jak dla czucia; tyś gwiazdą polarną dla wszystkiego dobrego czynu, światłem i ciepłem dla stworzonego bóstwa (!)! etc. str. 12 i 13.: to wiara jednakże, jaką nam względem jego osoby nakazuje sumienie, nie jest wiarą w naukę przez autora ogłoszoną, w jéj prawdę. Autor sam może mieć głębokie uczucie religii i to jedynie może być godną myślącego człowieka pobudką do jéj badania, bo inaczéj byłaby mu całkiém obojętną, a jednak pojęcie jego o niéj zupełnie może być fałszywém. Żaden wielki filozof nie pominął tego przedmiotu, który najszlachetniejszą część życia ludzkości na wskróś przenika, który jest tłem jéj myśli najwznioślejszych, uczuć najświętszych, czynów najszlachetniejszych, żaden jéj nie traktował lekkomyślnie, jak to czynią półgłówki oświeceni „*mądrością bez mózgu*“; ale każdy jéj szukał gorliwie i szczérze, choć nie każdy ją znalazł. Bo często się to zdarza, że szukamy tego daleko, co już mamy, cośmy tylko przez niedbalstwo nasze utracili, że szukamy tam, gdzie pożądanego przedmiotu nie masz a to z tego tylko powodu, iż nam się wydaje niepodobieństwem, aby tak wielkiéj wartości perła, któréj szukamy, tak blisko nas była. Najoczywistszym tego dowodem jest Hegel. Cenił wysoko religią, sam był religijny, chował dzieci jaknajreligijniéj, mówił i pisał z głębokiém uczuciem i przekonaniem o jéj prawdzie odwiecznéj. „*Wiemy*“, powiada na wstępie do filozofii religii, „*iż w religii odrywamy się od doczesności i że religia jest tą sferą dla naszego umysłowego życia, w któréj się wszystkie zagadki świata rozwięzują, wszystkie sprzeczności głębiéj sięgającéj myśli rozwijają, wszystkie boleści uczucia milkną, że jest sferą wiecznéj prawdy, wiecznéj spokojności, wiecznego pokoju*.“ A jednak pomimo tego wszy-

stkiego wypadki jego filozofii co do religii tak są okropnemi, iż podług wyrazów pana Trentowskiego *„sumienie ludzkości oburza się na nie i potępia je bez miłosierdzia“* i niejednego ucznia Hegla pozbawiły „téj wiecznéj prawdy, téj wiecznéj spokojności, tego wiecznego pokoju“, którego sam Hegel w objęciach religii kosztował. Uczucie religijne jego osobiste poszło z nim do grobu, ale nauka antireligijna pozostała, bo jest własnością publiczności i spustoszenia swoje zrządza w religijném życiu. Żadna filozofia nie rościła tyle pretęsyi do tego, że jest czysto chrześciańską filozofią, jak Heglowska, a jednak w oczekiwaniach swoich zawiodła świat cały. Tak może być i z naszym filozofem, trzeba się nad tém bliżéj zastanowić.

Najpierw co do pierwszego wrażenia, jakie ta rozprawa czyni na czytelniku, to należy wyznać, iż wydaje się rzeczywiście, jak gdyby była w uniesieniu i gniewie pisaną. Taką tchnie niespokojnością, drażliwością, a często nieomal zapalczywością iż widać, że namiętność władała autorem. Wyrazy n. p. jak: *„maciora, ślepowron, pomyje, brednie, nietoperzowy wiła głupota,* a zwłaszcza wyrzeczone o osobach, zdradzają oczywiście podobny stan duszy. Lubo to jest niegodném filozofii nadającéj sobie tak wielkie znaczenie w obecności, a rokującéj sobie jeszcze większe w przyszłości, niegodném ważności przedmiotu, którym się w téj rozprawie zajęła, trzeba to jednak napisać na karb podrażnienia, jakiego autor doznał ze strony osób mu nienawistnych. Z resztą znamy już zkądinąd jędrny, żywy, kwiecisty sposób pisania autora przedstawiający czytelnikowi raczéj galeryą obrazów, aniżeli spokojny bieg myśli. Co w pewnéj miarce użyte byłoby piękną stylu ozdobą, staje się u niego wadą wielką, bo rzuca ćmę i pomrok na jasność myśli, któréj się czytelnik przypatrywać musi przez okulary grubéj zmysłowości, jako to: *„głowy, ręki, dróta cudownoelektrycznego*, *płuc“* i t p. a zwłaszcza tam, gdzie chodzi o największą jasność, o najsubtelniejsze wytłómaczenia jakiego stósunku, jak się to niżéj pokaże. Przypomina to czytelnikowi mimowolnie często dziki i barbarzyński sposób tłomaczenia myśli swoich Jakóba Böhme. Dotknęliśmy tego przedmiotu o tyle tylko, o ile się

dotyczy rzeczy i przystępujemy do niéj, bo sposób pisania mniéj nas obchodzi.

Rozkład.

Aby czytelnika od razu *„w jądro przedmiotu wprowadzić“* daje nam autor następujący wzorzec:

L.	F.	R.	T.	H.
O ———	O ———	O ———	O ———	O
Libertyństwo	Filozofia	Religia	Teologia	Hierologia

Potém charakteryzuje autor kilku zamachami te pięć rozstępów jednéj i téjże saméj umiejętnéj osnowy. Ale, zamiast wskazania wewnętrznego, genetycznego związku pomiędzy temi pięciu rozstępami, coby jedynie było w stanie wprowadzić czytelnika w „jądro przedmiotu“, sadowi je tylko po obu stronach religii dowolnie tak, jak nam je ten wzorzec przedstawia bez żadnéj konieczności wynikającéj z saméj rzeczy i łączącéj te przedmioty z sobą. Bo prócz tego, że religią zowie *„matką“* a filozofią i teologią jéj *„czcigodnemi córami“*, nie masz żadnego oznaczenia tego węzła wewnętrznego, któryby je łączył z sobą; gdyż wyrazy: *„za filozofią stoi Libertyństwo, a za teologią rozpościera się Hierologia“* opisują tylko wyżéj postawiony wzorzec, ale téj linii, téj nici ciągnącéj się przez wszystkie wcale nam nie wyjaśniają. „Stoją, rozpościerają się“ za niemi li tylko dla tego, że je tak autor „postawił, rozpostarł“ dowolnie; ale, czy je rzecz sama, związek wewnętrzny na to samo miejsce postawi, tego czytelnik nigdzie nie widzi. Taka nieścisłość i dowolność jest *malum omen* dla rozprawy i nakazuje czytelnikowi mieć się bardzo na baczności w dalszym jéj ciągu. Ta nieścisłość i dowolność prawdziwie niesłychana w filozoficznéj rozprawie obala także w dalszym ciągu rozprawy wyżéj położony wzorzec, który zamiast czytelnika „w jądro przedmiotu wprowadzić“ wprowadził go w kręty labirynt, w którym się długo zoryentować nie można. I tak, kiedy czytelnik podług postawionego na czele wzorca i jego opisu, idąc drogą przez samego autora wskazaną, spodziewa się z świątyni religii przyjść do świątyni filozofii i teologii jako jéj cór czcigodnych, staje

jak gdyby prawdziwie obłąkany na progu pogańskiéj Hierologii. Aby z autorem razem takie saltus in demonstrando robić, potrzebabydo tego prawdziwie kroku Apollina Rodyjskiego. Bo jakżeż, pyta się czytelnik, można pojąć tak nadspodziewane porodzenie *Religii téj matki Filozofii i Teologii*, która zamiast swoich„ czcigodnych córek Filozofii i Teologii" wydaje na świat Hierologią? Jakoż niespodziewaném i uderzającém musi być dla czytelnika to zjawisko, że Religia, *matka Filozofii i Teologii, ten wszechmocny święty płomień z płuc samego Boga, ten kanar niebios równie dla głowy jak dla serca, równie dla myśli jak dla czucia, ta gwiazda polarna dla wszelkiego czynu, to światło i ciepło dla stworzonego bóstwa (!)*, że ta mówię religia, *zamiast Filozofii i Teologii, czcigodnych swych córek*, wydaje na świat tak okropny potwór, jak jest Hierologia, *tę maciorę Libertyństwa*, *tę matkę bonzostwa i fantyzmu, która chętnie chłepce krew niewinną, tę ostateczność opluwającą nakształt obrzydliwych harpij rodzaj ludzki?* Zaiste potrzeba tu niepospolitéj zręczności w skokach rozumowania, aby pojąć *taki płód z takiéj matki*. Niech nam tu nikt nie wystąpi z niewczesnym nader tutaj zarzutem: „A przecież nie jedna matka ma złą córkę," tu o tém nie ma mowy. Autor rozprawy nie dostrzegł, że pomiędzy tą matką nad wszystkie matki, a tym potworem nad wszystkie potwory, który porodziła, jeszcze przynajmniéj jedno porodzenie jest w środku, które „tę maciorę Libertyństwa na świat wydaje, a tém pośredniczém ogniwem pomiędzy obiema jest *„czcigodna córa matki religii"* t. j. Teologia, jak ją sam autor obok matki posadził, a za nią dopiero jéj wyrodna córa, Hierologia. Autor stał się niewiernym własnemu swojemu wzorcowi, który postawił! Że autor ustawiony porządek zmięszał w ciągu rozprawy, pokazuje się jasno z opisu wzorca, w którym te pięć rozstępów w szyki ustawia. Tam wyraźnie powiada, ustawiając Libertyństwo za filozofią a Hierologią za teologią, że *„Libertyństwo jest zdziczałą filozofią, pseudozofią, mądrością bez mózgu, a Hierologia nieboską teologią, pseudoteologią, mądrością ślepowrońcą, że obie są ostatecznościami!, opluwającemi nakształt obrzydliwych harpij rodzaj ludzki,"* że *„pierwsza jest zmorą fi-*

lozofii, *druga zmorą teologii*; *oboje przechodem światła w ciemność* i t d. Tu nieomal każdy wyraz dowodzi tego, cośmy wyżéj powiedzieli t. j., że pomiędzy Religią a Hierologią musi zająć swoje miejsce Teologia, tak jak pomiędzy Religią a Libertyństwem zajęła swe miejsce Filozofia. Bo, co dopiero „zdziczało" to musiało pierwéj nie być dzikiém, co jest „ostatecznością umiejętności," to już musiało być umiejętnością, co jest „przechodem światła w ciemność", to musiało pierwéj być w świetle. I w ten sposób powinien także był autor rozwinąć te pięć rozstępów jednéj i tejże saméj umiejętnéj osnowy, jeśli ta rozprawa ma sobie rościć prawo do filozoficzności. A wtenczas nie byłby autor popełnił tak wielkich przeskoków pomiędzy Religią a Hierologią i nie byłby z Libertyństwa dopiero przyszedł do Filozofii, ale odwrotnie; nie byłby się dopuścił wielu jeszcze innych uderzających sprzeczności, jakie się pokażą niżéj, iż nazwał Teologią córką Religii, a jednak, jak się to niżéj wyjaśni, zrobił z niéj potém praprawnuczkę Religii, a to li tylko dla tego, że mu się podobało jednę z czcigodnych cór Religii zrobić matką drugiéj t. j. siostrę Filozofią zrobić matką siostry rodzonéj Teologii. Gdzie już w założeniu samém i rozkładzie taki chaos i zamięszanie, tam się prawdziwie lęka czytelnik wnijść w sam las i zagajenie. Jeden rzut oka nie zaćmiony czém innèm na historyą kościoła Chrześciańskiego był autora powinien wywieść z tego błędu. Bo, gdyby sposób widzenia rzeczy autora miał być prawdziwy, toby cały kościół Chrześciański przez tyle wieków nieoledwie od kolebki swojéj, bo przynajmniéj od Synodu Niceńskiego, na którym już dogmata teologiczne stanęły, był tylko tuczył „maciorę Libertyństwa," byłby tylko „chłeptał krew niewinną", byłby się tylko pasł „zwrzodowaciałą teologią, pseudoteologią, mądrością ślepowronią, zdziczałą filozofią, mądrością bez mózgu, byłby zdradzał Boga i Zbawiciela" aż do czasu, w którym dopiero pan Trentowski podniósł swój smaganiec filozoficzny i wskazał źródło teologii niebieskiéj! Zaiste Athanazyusze, Basiliusze, Grzegorze, Chryzostomy, Hierononimy, Ambrozyusze, Augustyny, Anzelmy, Tomasze i t d. a z nimi całe Chrześciaństwo tych wieków „przewróciłoby się w grobie" nie ze złości, jak

„Guttenberg", ale z litości nad mądrością wieku tego, gdyby ich wieść ta doszła, *że teraz zostali hierologami, ślepowronimi mędrcami, zdrajcami Boga i Zbawiciela*, dla którego z radością ponosili najsroższe prześladowania. A Luter przewróciłby się nie raz, ale mało sto razy w grobie, gdyby się dowiedział, że i on nie był teologiem, że dzieci jego już jego teologią zawiesiły na kołku, że, jeśli się jeszcze na świecie chce pokazać, to musi dopiero iść do szkoły filozofii, któréj bardziéj nie cierpiał, jak samego papieża.

Tu mamy pierwsze próby en gros przeskoków autora; w dalszym ciągu napotkamy podobne wydania tak en gros jak en detail.

Religia.

Przystępujemy teraz do samego centra rozprawy, do Religii, a szczegółowo do pytania: Czém jest Religia? Ten rozdział, a zwłaszcza z początku czytaliśmy z *wielu* powodów z *większém* zadowolnieniem, jak wszystkie inne. A to już najpierw dla tego, że autor pisze o niéj z uczuciem, co miłe na czytelniku sprawia wrażenie. Ale ponieważ zimni nawet ludzie, pisząc lub mówiąc o religii, zwykli się unosić i czytelnika z sobą porywać, dla tego się trzeba mieć na baczności a zwłaszcza z autorem naszym, który tak żywe ma uczucie.

Najpierw przyznajemy autorowi wyższość nad tymi wszystkimi, którzy religią w ciasnym obrębie *rozumu*, *umysłu* lub li tylko *uczucia* chcą zamknąć, bo religia jest życiem i ogarnia całego człowieka a zatem wszystkie jego władze umysłu i serca. Rozumowi przeznacza autor słusznie królestwo empiryi i uznaje go za ciasnym do objęcia religii, która człowieka „wiedzie do Boga, do niewidzialnego Stwórcy i Pana wszech rzeczy." „Religia jest wyższa od rozumu i wychodzi za jego granice. Rozum nie jest tedy religią i być nią nie może."

Jak w rozumie nie zamknął religii, tak z równą stanowczością, uwalnia ją z więzienia *umysłu*, w które ją wtrąciła filozofia niemiecka, począwszy od Kanta aż do najnowszych czasów. Podzielamy całkiem zdanie autora co do

wypadków filozofii niemieckiéj pod względem religii. Oburzenie, z jakiem autor odrzuca te wypadki, kiedy n. p. mówi: *„Umysł znaczy wprawdzie w spekulacyi niemieckiéj nadzwyczaj wiele. On jest Bogiem, religią, istotą rzeczy, wszystkiém . . . On świat utworzył nieświadomie, w człowieku nareszcie przegląda, jak kociak ślepy, i poznaje sam siebie, swą autonomią i swój majestat . . . Nie bez przyczyny potępiają dziś nie tylko inne narody, lecz sami nawet Niemcy spekulacyą germańską. Ostatecznym jéj wypadkiem jest ciągle: „ „Człowiek jest Stwórcą Boga, jest Bogiem.“ “ Wszystko to prawda istnie spekulacyjna; atoli taka, którą głos wewnętrzny naszéj piersi potępia i uznać nie może“* napełniło nas tą słodką nadzieją, że autor rzeczywiście szczęśliwie przepłynął przez morze Panteizmu spekulacyi niemieckiéj i zawinął do portu Chrześciaństwa. Lecz następująca strona już nas z tego miłego wywiodła ułudzenia. Przekonaliśmy się zaraz, że autor z potępionego przez siebie Panteizmu wcale się jeszcze nie otrząsnął, że jeszcze pozostał na tém stanowisku, na którém nam się pierwszy raz ukazał w swojéj: Grundlage der universellen Philosophie, że w niniejszéj rozprawie, idąc za popędem serca swojego, zmodyfikował tylko swoje zdanie, ale tak, że przez to zmodyfikowanie ani religia, ani Chrześciaństwo prócz uniesień własnego serca autora nic nie zyskały a konsekwencya własnego systemu bardzo ucierpiała. Dla tego rozprawa pod tym względem nie ma żadnego pewnego charakteru, żadnéj barwy, błyskają tu i owdzie myśli piękne i prawdziwie Chrześciańskie, ale znowu popstrzone zdaniami panteistycznemi, jak się to niżéj dokładnie wyjaśni.

Po ukazaniu, że religia wyższą jest nad umysł jak i nad rozum, odpowiada autor na to pytanie: Czém jest religia? dotąd nie rozwiązane ku powszechnemu zadowolnieniu, jak następuje: *Źródłem poznania jest myśl, a myśl jest zmysłem i umysłem, — że zaś rozum jest zmysłem ostatniéj potęgi, — rozumem i umysłem w środkowéj czyli ogniskowéj jedni. Zmysł widzi byt cielesny, umysł spogląda w byt niecielesny, czyli duchowy, a umysł dostrzega bytu zasadniczego, jądrowego, istotnego, jedynie rzeczywi-*

stego, słowem boskiego. Jak zmysł jest okiem dla natury, a umysł okiem dla ducha, tak mysł jest okiem dla Boga. Mysłem wkraczamy w kraje filozofii i teologii; nim różnimy się od zwierząt na najwyższym różnicy stopniu. On więc jest rzeczą czysto i wyłącznie ludzką. Religia tedy jest mysłem. — Zadanie nasze odgadnioném tu zostało; lecz odgadnienie to wymaga dalszéj roztoczy. (enucleatio, Erörterung)." str. 7).

Mamy tu w krótkości rozwiązanie zadania, którego jeszcze nikt nie rozwiązał ku powszechnemu zadowolnieniu. Niestety i to rozwiązanie pomyślniejszego nie doczekało się losu. Nie wchodzimy tu w to wcale, czy ten „mysł" autora ze znaczeniem, jakie mu autor nadaje, można znaleść psychologicznie w duszy naszéj, bo to wcale nie należy do przedmiotu naszego, poznajemy tylko po jego oczach kocich, które nawet w ciemności widzą, które bezpośrednio „dostrzegają bytu zasadniczego, środkowego, jądrowego, istotnego, jedynie rzeczywistego, słowem boskiego," że z niego wygląda nie koniecznie Polak, ale Niemiec t. j. Szelling, jego „intellektuelle Anschauung". Lecz dość na tém: *„Religia tedy jest mysłem," a „mysł źródłem poznania,"* więc religia będąc mysłem, jest tém samém, co mysł t. j. „źródłem poznania." I cóż przez to autor zyskał dla religii więcéj, jak spekulacya niemiecka? Wyswobodził ją z „umysłu niemieckiego" ze źródła poznania niemieckiego, a utopił ją w „myśli" w „źródle poznania polskiego"; ale zawsze siedzi w tém samém więzieniu poznania. Aby zaś autorowi nie uczynić krzywdy, wyznajemy otwarcie, że jego „mysł" jako jednia zmysłu i umysłu i rozumu" „nie jest jedynie władzą poznającą, czyli *poznaniem*, ale także *uczuciem i działaniem*", jest zatem tém, co zowimy duchem. Lecz, czy autor przez to rozprzestrzenienie mysłu wygrał co dla religii nad spekulacyą niemiecką? Czyż autor krótko przedtém sam nie powiedział, że „umysł znaczy w spekulacyi niemieckiéj nadzwyczaj wiele, że jest Bogiem, religią, istotą rzeczy, wszystkiém?" A jeśli tak, toć ten umysł niemiecki (Vernunft), biorąc *ad minimum*, musi przynajmniéj tak obszerne mieć znaczenie, jak „mysł." Autor przeto, jeśli nie ścieśnił przez

„mysł“ religii, to jéj w stósunku do spekulacyi niemieckiéj bynajmniéj nie rozprzestrzenił. Jeśli się zatém jego „religijne przeświadczenie „razem z całą ludzkością na wypadki spekulacyi niemieckiéj oburza i „bez miłosierdzia je potępia,“ jeśli mówię autor bardzo to widzi i czuje, powinien się był lepiéj zabezpieczyć od téj zarazy niemieckiéj, aby to samo „przeświadczenie,“ które ją „miało obedrzeć z wawrzynów i strącić z tronu“ nie obdarło i nie strąciło i jego.

Lecz tu jeszcze nie koniec wszystkich uchybień zawartych w niniejszém pojęciu religii. Dotąd wiemy o religii, że jest „mysłem“ a o myśle, że prócz obszaru *poznania* ogarnia w sobie *uczucie i działanie*, że religia „nie jest li rzeczą głowy, ale również rzeczą serca i ręki.“ Ostatnie zwłaszcza wyrazy zawierają prawdę, jakiéj nikt nie zaprzeczy i nikt nie przeczył prócz jednego Lutra na świecie, który religią zamknął w wierze i odmówił jéj dobrych uczynków. Ci nawet, którzy religią w samym tylko osadzili umyśle lub w samém sercu, nie odmawiali jéj tego. Przez to więc, żeśmy się dowiedzieli o religii, że jest „mysłem,“ nie wiemy jeszcze nic więcéj, jak tylko tę starą jak świat prawdę, że religia nie ogranicza się ani na samém wyłącznie *poznaniu*, ani na samém *uczuciu*, ani na samém *działaniu*, tylko ma wszystko razem. Ale prócz tego wiemy także zkądinąd i to, że nie każde *poznanie*, chociaż tyczące się świata zazmysłowego, jest już zarazem religijném, a tém samém i *religią*, nie każde *uczucie*, chociaż szlachetne i piękne, jest już religijném, *religią*, nie każde *działanie*, chociaż dobre, jest już religijném, *religią*. Jeśli przeto o religii z pojęcia autora to tylko wiemy, że jest i *poznaniem* i *uczuciem* i *działaniem*, to jeszcze o niéj nic a nic nie wiemy. Bo to jest to samo, jak gdyby się kto zapytał, co to jest filozof? i dostał na to odpowiedź, że to jest człowiek. To już wiedział przed odpowiedzią i chciał się tylko dowiedzieć, jaki to człowiek w stósunku i różnicy do innych. Taką samą odpowiedź mamy u naszego autora na to pytanie: Czém jest religia? A tu o to jedynie chodziło, aby autor dokładnie oznaczył z pojęcia swego religii, jaki zakres *poznania*, *czucia i działania* nosi na sobie piętno religii, jest w człowieku religią, co wła-

ściwie jest, co temu *poznaniu, uczuciu i działaniu* nadaje to poświęcenie religijne. Tego nam autor w rozprawce nie dał, ale natomiast obdarzył nas sowicie tém, co jest bardzo tanie t. j. opisami religii, częścią pięknemi, poetycznemi, częścią deklamatorycznemi, czczemi i próżnemi aż do znudzenia, że religia „jest mysłem, zaczém okiem bóstwa naszego dla Boga, drótem cudowno - elektrycznym między naszém bóstwem a Bogiem, dążeniem jaźni stworzonéj za macierzyńską jaźnią,“ co religia robi? że nie tylko poznaje Boga, ale go także gorąco miłuje, tęskni za Bogiem i t p“. Są to tylko malownicze opisy i czcze deklamacye, które tu mają zastąpić wyjaśnienie rzeczy, o jakie jedynie filozofowi chodzić powinno, a pierwsze mógł bezpiecznie zostawić tuzinkowym poetom a ostatnie nudnym, moralizującym bez treści kaznodziejom.

Rozebraliśmy dotąd pojęcie czyli raczéj „orzeczenie“ religii przez autora dane. Przystąpmy teraz do dalszéj jego roztoczy.

Zaczyna ją autor pięknie oddaném porównaniem. *„Bóg stworzył świat, jak pisarz umiejętne swe dzieło. Myśli i słowa Boże skostniały, stęgły, lodem się ścięły, stanęły opoką w naturze, czyli objawiły się dla zmysłu, jak myśli i słowa pisarza w umarłych książki literach.“* (str. 7). Daléj przeprowadza autor to porównanie w szczegółach i dociera do istoty rzeczy następującym zwrotem: *„Dzieło to musiało znaleść swego czytelnika w czasie, inaczéj byłoby wydaném bez celu . . . Księgi człowiecze czyta nie zwierzę, nie roślina, ale człowiek. Również księgę Bożą, czyli naturę, czytać może li istota podobna do Boga.“*

Tu się już musimy na chwilę zatrzymać. To porównanie pomiędzy czytelnikiem książki człowieka, a czytelnikiem księgi Bożéj nie przeprowadzone zupełnie i nieznacznie w końcu skrzywione nasuwa czytelnikowi myśl, że się autor nieznacznie chce przemknąć pomiędzy Scyllą i Harybdys. Bo, jeśli „księgi człowiecze czyta, nie zwierzę, nie roślina, ale człowiek,“ to w przytoczoném porównaniu „księgę Bożą, czyli naturę“, czytać może li Bóg a nie istota podobna tylko do Boga, jak autor powiada, gdyż inaczéj i księgi człowiecze mogłaby także podobna tylko do człowieka isto-

ta a nie koniecznie sam człowiek czytać, n. p. orangutang. Niechaj tu nikt nie sądzi, że chwytamy autora za słówka, wiemy o tém, że *omne simile claudicat.* Nam tu nie chodzi bynajmniéj o igraszkę z wyrazami ani o porównanie, które jest całkiem obojętne, ale o myśl niém wyjaśnioną, o stósunek człowieka do Boga, który tu autor wyraził, a niżéj obszerniéj rozwinął. A stósunek ten najlepiéj autor w tém porównaniu wyraził, gdyby go dowolnie nie był zmienił dla tego, że nie chciał wręcz powiedzieć, aby nie oburzyć w czytelniku przeświadczenia religijnego, że Bóg, stworzywszy, wydawszy swoje dzieło, musiał sobie *Boga czytelnika* stworzyć, a tym *Bogiem czytelnikiem jest człowiek.* Zamiast zaś tego uciekł się autor do tchnienia Bożego, bo tam coś o tém w Biblii stoi, a to dobre światło rzuca na filozofią religijną. *„Bóg tedy tchnął w ostatnie i najdoskonalsze stworzenie swą boskością i powstał człowiek.“* Tu mamy to czegośmy pożądali. „Bóg tchnął *swą boskością*“ t. j. Bóg wytchnął z siebie swą boskość, chociaż nie całą to przynajmniéj w cząstce, i „powstał człowiek, czytelnik przyrodzenia.“ I nie jestże to to samo, cośmy już w owém porównaniu widzieli? Bóg, aby miał czytelnika dla dzieła swojego, musiał stworzyć czyli raczéj wytchnąć z siebie drugiego Boga, czytelnika. Że ten czytelnik jest nie tylko podobieństwem Boga, ale istotnym i rzeczywistym Bogiem, wyraża to autor kilkakrotnie. Zaraz na téj saméj stronie (8) powiada: *„Tchnienie to zowie się jaźnią .... Jaźń jest wiecznéj natury, inaczéj nie byłaby zwierciadłem Boga: jest stworzonym i zawarowanym Bogiem, synem Boga czyli bóstwem,“* a ta jaźń, to „tchnienie Boże jest istotą człowieka.“ Często także nazywa autor tego czytelnika *„Bogiem - człowiekiem.“* Z tego wszystkiego widzimy tu już jasno, czém człowiek jest względem Boga, jego „tchnieniem“ jego Boskością.“ Ale, czém Bóg jest w stósunku do człowieka, to nam autor zakrył przed oczyma. Lubo to było znowu najważniejszém, bo kto daje pojęcie religii, kto wyjaśnia stósunek do Boga, powinien koniecznie pierwéj dać wyobrażenie o Bogu i od tego się także każda filozofia religii zaczyna, bo innéj nie masz drogi. Autor nam tylko powiedział, że „Bóg tchnął *swą bo-*

skością“ i powstał człowiek i na tém koniec. Ale, co to jest za istota szczególna, która jakiémś cudowném tchnieniem wylewa z siebie niezliczone miliony „Bogów czytelników,“ czy to osoba, czy jaki tajemniczy Indyjski Brama, odbywający historyą swoich inkarnacyi lub coś podobnego? Bo z Boga jako istoty osobowéj[1], z Stwórcy i Pana stworzenia żadna głowa, chociażby pękła, nie pojmie *takiéj emanacyi i ewolucyi.* A ta powłoka tajemnicza, jaką autor tę istotę okrył, przypomina nam mimowolnie ową zbutwiałą mądrość Azyatycką, to, co Gnostycy zwali *πατὴρ ἄγνωστος, προπάτωρ βυθός,* Kabbaliści zaś Clinzof, a ten *stworzony, zawarowany Bóg* czytelnik może się bardzo łatwo pobratać z owymi Eonkami, które emanują z tych propatorów, a prędzéj jeszcze z owym *πρῶτος καὶ δεύτερος ἄνθρωπος* Ofitów lub z Kabbalistowskim Adamem, Kadmonem i Zefirotami. To pokrewieństwo w dość bliskim stopniu pokazuje się jeszcze wyraźniéj, kiedy sobie wspomnimy, co autor powiada daléj o tym „Bogu człowieku,“ że to bóstwo z tchnienia Bożego czyste niepokalanie urodzone“ wytchnięte z płuc samego Boga, „przeniesione w znikomość i zamknięte w ciasném więzieniu ciała, przykute do ziemi siłą ciężkości, oraz wysoką kolumną powietrza, wystawione na różne próby nieprzyjemne, wskazane na mnogie boleści i cierpienia, wzdycha za swym Ojcem,“ „za macierzyńską jaźnią twórczą“ u któréj wisi na „drócie cudowno-elektrycznym“ nieoledwie jak Juno za przeniewierzenie się Jowiszowi powieszona. Potrzeba jeszcze tylko było autorowi fantastyczności i systematyczności Bazylidesa i Walentyna i prócz tego niezwykłéj ich śmiałości, aby uzupełnić i zaokrąglić ten obraz na zachodzie. Z resztą autor sam wie pewno bardzo dobrze, jak to bliskie pokrewieństwo pomiędzy Gnostycyzmem a spekulacyą niemiecką w naszych czasach wyjaśnionėm zostało: 1) że n. p. pojęcie Trój-

1) Prócz innych szczególnie: Staudenmaier w swojéj Filozofii Chrześciaństwa. Die Philosophie des Christenthums oder Metaphysik der Heiligen Schrift, Giessen 1840. Tom I str. 489 etc. A potém w krytyce systemu Hegla. Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Mainz 1844. W rozd. 4. Der logische Pantheismus in seiner geschichtlichen Entwickelung von den Eleaten bis auf Hegel Od str. 33—150.

cy ś. Walentyna mogłoby co do joty nicoledwie zająć miejsce w Filozofii religii Hegla. Że zaś autor pomimo wszelkiego wrzasku i krzyku na spekulacyą niemiecką nią się tylko żywi, tego się sam przed światem nie zaprze, boby to było więcéj jak zwykłą jego śmiałością. Przyznajemy autorowi z pewną nawet radością, że się w téj rozprawie usiłował z niéj otrząsnąć, ale, że mu to się wcale nie udało, okażemy jaśniéj jeszcze jak dotąd niżéj.

Niech nam tu wolno będzie na moment zboczyć cokolwiek, lubo nie całkiem od rzeczy, aby zwrócić uwagę wszystkich miłośników spekulacyi niemieckiéj, a zwłaszcza autora, który już piersią swoją zastawiał świątynią narodowości, na okropne i oburzające jéj wypadki pod tym względem. Ten *umysł* niemiecki (Vernunft), ta *idea absolutna* filozofii Hegla czyli ten duch ogólny świata całego (Weltgeist) to jest dziki i dla wszelkiéj indiwidualności tak pojedyńczych osób jak całych narodów niebezpieczny potwór, który chłonie i połyka wszystko, a niczem się nasycić, niczem zmiękczyć nie może, bo jest zarazem żelazną koniecznością. A chociaż ten duch ma być szczerém jak złoto Chrześcijaństwem w swéj troistości, zważmy tylko, jak on się po chrześcijańsku obchodzi z narodami, jakie przeznaczenie wskazuje sam twórca tego systemu temu narodowi, który uczuje we wnętrznościach swoich ten nienasycony głód zniszczenia. Zamiast wszelkich wywodów, któreby bez potrzeby za daleko odwiodły, posłuchajmy wypadku, do jakiego sam Hegel doszedł: „Ponieważ historya jest utworem ducha w formie działania się, w formie bezpośredniéj, naturalnéj rzeczywistości, więc stopnie rozwijania się istnieją jako *bezpośrednie, naturalne pierwiastki*, z których się każdy jednemu narodowi dostaje. Ten naród, któremu się taki moment *naturalnego* pierwiastku dostanie w udziale, jest przeznaczonym do jego wykonania w biegu rozwijającego się ducha świata. Ten naród jest w historyi świata dla téj epoki — a *raz tylko jeden może w niéj stanowić epokę — panującym.* Względem jego prawa absolutnego, które mu nadało tę moc noszenia na swoich barkach duch świata w obecnéj epoce, *nie mają duchy innych narodów żadnego prawa*,

są bezprawne, i również jak te, których epoka już przeminęła, nie liczą się *więcéj do historyi świata* [a])." Ten wyrok jest okropniejszy i więcéj barbarzyński, jak przysłowie: kto mocniejszy, to lepszy. Bo, gdzie mocniejszy tylko jest lepszym, tam obok niego może jeszcze mieć miejsce chociaż podrzędniejsze i słabszy, ale w tym wyroku filozoficznym słabszy nie ma już żadnego prawa (rechtlos.) Tu niepotrzeba osobliwéj bystrości, aby dostrzedz, że pod tą togą filozoficzną ukrywa się barbarzyństwo azyatyckie, że temi słowy, taką moralnością filozoficzną uświęcone jest *morderstwo* nietylko pojedyńczych indywidualności, *ale całych narodów.* Kto tylko raz w życiu swojém czy to w boju czy w pokoju uczuł, co to jest *Ojczyzna,* temu się w żyłach krew ściąć musi, gdy usłyszy taki wyrok na nią wydany. I tak jest w rzeczywistości – literaci Stanisławowscy na odgłos tego wyroku i wykonanie jego nieoledwie wszyscy nieodeszli od zmysłów. Niechże się tedy autor nie dziwi i nie powstaje ze swoim smagańcem filozoficznym na Emigracyą (od str. 84. swéj rozprawy aż ku końcowi) o to, że podnosi najsprawiedliwszą pod słońcem protestacyą przeciw filozofii, która jéj wszelkiego prawa exystencyi odmawia. Bo, jeśli kto w świecie, to wygnańcy najgłębiéj muszą uczuć taki wyrok, który ich nawet ostatniego promyka nadziei pozbawia, który im téj piędzi ziemi jako prawnéj odmawia, po któréj bezrozu-

---

[a]) Weil die Geschichte die Gestaltung des Geistes in Form des Geschehens, der unmittelbaren, natürlichen Wirklichkeit ist, so sind die Stufen der Entwickelung als unmittelbare natürliche Prinzipien vorhanden, und diese, weil sie natürliche sind, sind als eine Vielheit außer einander, somit ferner so, daß Einem Volke eines derselben zukommt, seine geographische und anthropologische Existenz. Dem Volke, dem solches Moment als natürliches Prinzip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewußtseins des Weltgeistes übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte für diese Epoche — und es kann in ihr nur Einmal Epoche machen, das Herrschende. Gegen dieß sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwickelungsstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der andern Völker rechtlos (!) und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte. —

Philosophie des Rechts §§. 346. und 347. Seite 425. Drugie wydanie Gansa. Berlin 1840.

mne zwierzęta prawnie chodzą i prawnie się z niéj żywią. Chociażby się nawet w swéj gorliwości zapomnieli, to rozpaczającym powinien był autor wybaczyć. Ten przeto krzyk i wrzask, jaki autor na wrogów filozofii podnosi, jest krzykiem i wrzaskiem na wiatr, bo bez celu a tém samém bez znaczenia i treści. Wszakże te mniemane wrogi filozofii nie są wrogami filozofii w ogóle, t. j. miłości prawdy, światła i postępu, ale téj szczególnie filozofii, którą własne „przeświadczenie" autora „potępia", t. j. niemieckiéj i jéj blisko bardzo spokrewnionéj samego autora, a to jest wielka różnica; gdyż między milionami znalazłby autor bardzo mało ludzi takich, którzy li tylko dla tego odpychają od siebie światło, że jest światłem, bo to grzech przeciw Duchowi ś. A jeśli jeszcze te „wrogi filozofii" znają dobrze z przeszłego wieku melodyą piosnki grobowéj i prawdziwie piekielnéj, która się z konania i śmierci całego narodu naigrawała, a którą im teraz filozofia niemiecka znowu zanuciła, czyż jéj mają potakiwać i uświęcić własnoręcznym podpisem morderstwo? Że zaś poznali w niéj ten sam knut i smaganiec, który ich na tułactwo wypędził, dał tego najlepszy dowód w swoich Prelekcyach Mickiewicz, o którym autor powiada, że się „odzywa często o filozofii tak, jak gdyby urodził się w Chinach" Mickiewicz w swoich Prelekcyach nie rozwinął gruntownéj znajomości filozofii niemieckiéj, może nie chciał, może jéj lepiéj nie znał, my tu także jego filozoficzności bynajmniéj bronić nie myślimy, ale to, co powiedział o wypadkach filozofii niemieckiéj pod tym względem szczególnie, któryśmy tu dotknęli, jest taką prawdą oczywistą i jasną, iż to sami Niemcy, przynajmniéj tak gruntowni znawcy filozofii jak sam autor, stwierdzili i wyświecili [3]). A taka znajomość jest już dostateczną, aby być wrogiem filozofii, na któréj wyrok barbarzyński serce człowieka drętwieje. Niemcy potrafili wyspekulować to *absolutne prawo tego ogólnego ducha świata* (Weltgeist) a jednak, gdy im ten duch wcielony w Francuzów a szczególniéj w Napoleona pogroził nie *knutem* ani *Syberyą* jak emigracyi, lecz

---

[3]) Staudenmaier. Krytyka Hegla str. 621—626.

tylko palcem, nie chcieli jego wyroku podpisać i uznać się za bezprawnych względem niego (rechtlos).

Ten ustęp krótki, w którym mieliśmy sposobność do osądzenia niektórych zdań aforystycznych autora tu i ówdzie po rozprawie rozrzuconych, poświęcamy szczególnie autorowi: *„ku braterskiemu porozumieniu się wzajemnemu* i w najlepszych chęciach dla matki Ojczyzny,“ i ku wyjaśnieniu stósunku Emigracyi do filozofii niemieckiéj. Wróćmy teraz do rzeczy.

Rozebraliśmy dotąd wyobrażenie autora o Bogu i stósunek człowieka do Boga. Tameśmy widzieli, że człowiek podług pojęcia autora *emanuje* z istoty Boga, jest sam podług wyrazów autora kilkakrotnie powtarzanych, „bóstwem“, „Bogiem-człowiekiem.“ Stósunek więc człowieka do Boga jest tylko *ilościowy* (quantitativ), t. j. człowiek, jako jedna milionowa cząstka rozlanego bóstwa, ma w sobie mniéj boskości, jak całe bóstwo, stoi przeto w stósunku do całego bóstwa, jak cząstka do swéj całości, jak kropla wody do całego morza. To jest szczéro gnostyckie, a dziś niemiecko-spekulacyjne [4]), z tą tylko różnicą, że nie jest wywiedzione umiejętnie i systematycznie, ale zachaczone o owo *„tchnienie Boga swą boskością“* i nastrzępione wyobrażeniami chrześcijańskiemi. Dla tego też autor nazywa tego „Boga człowieka“, to „bóstwo“ cząstkowe „wzrokiem uglądającym Boga“, bo się samo przecież widzi, a w sobie Boga. Ale, co gorszego jeszcze ztąd wynika dla autora, że ten Bóg pierwszy, który drugiego „Boga-człowieka“ z „płuc“ swoich wypchnął, też jest ślepy jak Heglowski i dopiéro w swym „Bogu-człowieku“ „wskazanym na mnogie boleści i cierpienia wzdycha, tęskni“ i jego wzrokiem „lunetą“ wgląda „w jądro rzeczywistości“ swojéj. Niech się tylko autor przypatrzy dobrze pierwszemu Bogu, którego nam tak skąpo z po za kurtyny ukazał, a przekona się sam, że ten Bóg nie ma oczu, ani wiedzy o sobie i że ich mieć nie może, dopóki boskością swoją bucha na zewnątrz jak wulkan jaki, chociaż się autor często tak wyraża, jak gdyby mu tego nieodmawiał. A jeśli autor taki stósunek

---

4) Hegel. Fil. Religii I. str. 200, i t. d.

postawił pomiędzy Bogiem a człowiekiem, czyż tu jeszcze może być mowa o religii? Gdzie po obu stronach *tóżsamość* (Identität) tam nie masz żadnego stósunku zobopólnego, gdzie Bóg i człowiek jest co do istoty swéj Bogiem, tam jeden względem drugiego jest tém, czem względem siebie samego, tam stósunek ich również jak i różnica mogą tylko być *ilościowe* (quantitativ), t. j., że jeden z nich jest więcéj, jak drugi Bogiem, że jeden jest większym jak drugi Bogiem, lecz co do istoty, co do ich „naturalnéj przyrody“ (attributum) są sobie zupełnie równymi Bogami. Jakżeż tu teraz pojąć *religią* na polu *poznania*, *czucia* i *działania?* Jeśli ten mniejszy Bóg, „tęskni, wzdycha“ do Boga, to zawsze tylko do siebie samego, bo jest w swéj istocie Bogiem; jeśli chce *poznać* Boga to niech tylko wglądnie w siebie, a już go ma, jeśli go chce *czuć*, to niech tylko czuje siebie a już się wzniósł do niego, jeśli chce działać dla niego, to niech tylko działa dla siebie, a tém samém działa dla Boga. Że w takiem pojęciu religii wcale mowy być nie może o miłości, która jest jedynym, najtrwalszym i najwznioślejszym węzłem łączącym człowieka z Bogiem, widzimy jasno, bo człowiek nie miłowałby Boga, pana i stwórcy swojego, ale siebie, swoje bóstwo, a Bóg nie miłowałby człowieka, ale swoje bóstwo w człowieku. Rozciągnąć tylko tę miłość na bliźnich, to otrzymamy szczero pogańskie samolubstwo co do istoty i co do słowa nieoledwie to samo, jakiego Spinoza nauczał. *„Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat.... Mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.* Ethi. p. V. propos. 35. Większe jeszcze podobieństwo pojęć autora z pojęciami Spinozy widzimy w ograniczeniu religii na pierś człowieka tak, iż się wydaje rzeczywiście, jak gdyby sobie autor od niego tylko pożyczył tych wyobrażeń. — Przytaczamy na dowód chociaż jedno następujące miejsce: *Nam tam ipsa ratio, quam prophetarum et apostolorum sententiae, aperte clamant, Dei aeternum verbum et pactum, veramque religionem hominum cordibus, i. e. humanae menti inscriptam esse, eamque verum esse Dei syngraphum, quod ipse suo sigillo, namque veri idea, tanquam imagine suae*

divinitatis, *consignavit*. Tract. theol. pol. c. 12. Tu wielka sobkowatość! „*Bóstwo nasze widzi bezpośrednio Boga*, *jak ciało nasze inne ciała. Widzenie to bezpośrednie Boga*, *jest religią* (*str. 9.*) — *Bóstwo nasze tęskni za Bogiem, jako swym dobrotliwym Ojcem i miłuje Go serdecznie i stósuje się do Jego woli*, *i stara się o większą doskonałość co chwila.*" Przy takiém pojęciu rzeczy muszą się te wyrazy wydawać czczą tylko igraszką i ironią na to, co ludzkość nazwała *religią*. Nie jestże to szczerą śmiesznością wymagać po człowieku, aby „się stósował do woli Boga", jeśli sam jest Bogiem? Jego wola jest tylko wolą boską, a boska wola jego wolą, bo jest „bóstwem"; tu się jedna do drugiéj stósować nie może, bo obie są tożsamością. To „bóstwo ma się jeszcze starać o wyższą doskonałość co chwila." I jakaż to jest doskonałość wyższa nad Boga? Tocby się tu „Bóg-człowiek" musiał jeszcze wynieść nad Boga.

Takich i tym podobnych opisów religii w téj rozprawie dosyć. Pomijamy je, bo to, cośmy przytoczyli, wystarcza, aby pojąć, co to jest za religia „jedyna i wieczna naszego filozofa, która się jawiła i jawi ciągle. Dziwić się tylko musimy nad tém, że autor śmiał częstować publiczność polską a zwłaszcza duchowieństwo takiemi staremi błędami obwinionemi w piękne wyrazy, które religijne przeświadczenie ludzkości tylekroć już odrzuciło i potępiło; jak się śmie tak zuchwale wynosić nad spekulacyą niemiecką, któréj tchnieniem sam tylko żyje. Powinien się był naprzód spodziewać, że usłyszy również jak Hegel w naszych czasach „trąbę wzywającą go, jako ateusza i antychrysta na sąd ostateczny" [4]). Wszystkie uniesienia, wszystkie wylewy osobistego uczucia religijnego autora, jakich jest pełno w téj rozprawie, przynoszą tylko zaszczyt jego indywidualności, ale nie jego pojęciu religii.

Po wyjaśnieniu stósunku człowieka do Boga, jak go autor postawił, pojmiemy teraz lepiéj, dla czego całą religią

---

4) Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum.

utopił w „myśle“ ludzkim, a tém samém w *indywidualizmie*. Religia zaś, jak wiadomo, ma także swą *przedmiotową* nietylko *podmiotową* stronę. Religia w swojéj *przedmiotowości* ujęta, jest dziełem Boga, a w swojéj *podmiotowości* ma się stać *dziełem* człowieka. Obie dopiéro strony razem wzięte stanowią całość życia religijnego, w całéj jego pełni pojętego. Bóg wszechmogący stworzył z powodu nieograniczonéj *miłości* swojéj świat i człowieka i wyrył słowem wszechmocności swojéj w całém stworzeniu *stósunek* stworzenia do Stwórcy. Przez to zaś, że człowieka nie tylko wplótł w porządek całego stworzenia, ale go nadto stworzył (nie wypychając z siebie kawałka bóstwa) na obraz i podobieństwo swoje, że go obdarzył wyższemi zdolnościami *wiedzy* i *miłości* ku Stwórcy swemu, że go w tym stósunku, w jaki go względem siebie przez stworzenie postawił, ciągle utrzymuje, wywołał w nim religią. A ta *przedmiotowość* religii, na któréj się cały porządek stworzenia opiera, jest tak starą jak całe stworzenie i tak długo trwać będzie, dopóki całe stworzenie i człowiek istnieć będą, jest niezmienną i nieporuszoną, jest w niebie i na ziemi, pomiędzy świętymi i grzesznymi, chociażby jednego człowieka nie było pod słońcem, któryby ją pojął, uznał i wykonywał. To jest religia w swéj *przedmiotowości*, wywołana przez stworzenie świata, jest *dziełem* Boga. Człowiek zaś ma ten stósunek, w którym jest z idei swojéj jako stworzenia względem Boga postawiony, uznać i jako istota obdarzona wolnością *wolnym czynem* stwierdzić. To jest religija w swojéj *podmiotowości* mieszkająca w „piersi“ człowieka, w jego *głowie*, w jego *sercu*, w jego *woli* — jest jego *dziełem*, ale zawarowaném. Ta strona religii podlega jak wszystko ludzkie, jak myśli, uczucia i wola ludzka tysiącznym zmianom. Obłąkanie myśli, zdziczałość serca, złość woli ludzkiéj nadaje jéj rozmaite charaktery i barwy w historyi ludzkości, ale pierwsza jest niezmienna. Obie zaś strony łączy węzeł *miłości*. — *Wszechmocność* boska w *miłości* postawiła stworzenie w tym stósunku do Boga, w miłości ma także i stworzenie ten stósunek uznać i w życiu wykonywać. W takiém pojęciu religii może być i musi być mowa o *miłości* o stósowaniu się *woli* człowieka do *woli boskiéj* i t. d., ale

w tém, co nam autor dał, pomyśleć nawet o tém nie można, jakeśmy wyżéj widzieli.

Prócz fałszu, jakiśmy już w pojęciu autora wyżéj odkryli, dostrzegamy tu jeszcze jednostronności. Autor utopił całą religią w ,,myśle człowieka, zamknął ją wpiersi“ człowieka, wziął przeto jednę stronę religii, jéj *podmiotowość* za jéj *całość*. Prócz tego, cośmy już wyżéj przytoczyli w całości, stwierdzają to jeszcze następujące słowa autora: *„religia istotna, religia, o któréj tu mowa, jest jedna, jedyna. Jest jeden i tenże sam ogień święty w Westowym kościele ludzkiéj piersi wciąż gorejący i stanowiący jéj korzeń.*“ Ale to jest właśnie największém nieszczęściem téj „istotnéj i jedynéj religii“ autora, że jest zamkniętą w ciasnym ,,kościele piersi ludzkiéj.“ Bo ta pierś ludzka, ten mysł pomimo tego, że jest siedzibą uczuć najszlachetniejszych, jest także i gniazdem namiętności i chuci najbezecniejszych — tém wszystkiém kalać się musi religia — tu pierś ludzka przykutą jest do ziemi, ograniczona miejscem i czasem, wystawiona na nieuchronne wpływy natury; te wszystkie losy podzielać musi i religia. Nie zamyślamy tu bynajmniéj zaprzeczać wpływu otoczającéj człowieka natury na wyobrażenia jego religijne, ale nadmieniamy tylko, że to zamknięcie religii w samym *indiwidualizmie w piersiach człowieka* bez żadnéj pewnéj przedmiotowości, jest tak pojęciem ciasném, iż ledwie pozwala ogarnąć wszystkie formy religii pogańskich, a dla Żydowskiéj i Chrześciańskiéj wcale miejsca w niém nie masz. Bo ta religia, która się jawi, „bez początku“ i jawić będzie „bez końca“ a nigdy wyjawić się nie może tylko być religią dla tego lub owego człowieka może tego lub owego narodu, kraju lub wieku i t. d. ale nigdy, religią w swéj pełni wyjawioną dla człowieka w ogóle bez względu na ograniczenie czasu lub przestrzeni. Gdyż pomimo wszelkiéj rozmaitości, jaką nam cały obszar stworzenia przedstawia, wszystko pozostanie zawsze i wszędzie stworzeniem, stósunek przeto religijny, jak jest ustanowiony w stworzeniu, tak może i powinien być tym samym i w człowieku. Ale ponieważ religia autora jest tylko *dziełem* „Boga człowieka“ a nie Boga, stwórcy i pana wszech

rzeczy zarazem (bo tu o tém wcale mowy być niemoże) i ponieważ ten „Bóg-człowiek jest tylko cząstką Boga, „*zawarowanym Bogiem*“ a nigdy być zupełnym nie może, nie może także nigdy objawić Boga całego, całéj prawdy, całéj religii, tylko zawarowaną religią, dla siebie, dla swojego czasu, kraju i t. d. może tylko jednėm słowem objawiać religie pogańskie. „Bóg się znajduje,“ zupełnie jak Heglowski, w każdém bóstwie, w każdym człowieku“ (str. 12); ale, ponieważ się nigdy znaleść niemoże całego, tylko się szuka jak lunatyk błądząc nocą po wszystkie wieki, dla tego i religia szuka się tylko po wszystkie wieki a znaleść się nigdy nie może; dla tego jak ten Bóg tak i religia gorszą jest jeszcze od Boga i religii spekulacyi niemieckiéj, bo ten się przynajmniéj znajduje w człowieku a religia w Chrześciaństwie. Dla tego może być inny Bóg w Azyi, inny w Europie, inny w Niemczech a inny w Polsce, stósownie do tego jak się gdzie znajduje, ztąd tylko możemy sobie wytłumaczyć ten dziki i prawdziwie szczero pogański pomysł, że już czas aby „*ksiądz Prefekt polskiemu Bogu zanucił hymn prawdziwie polski.*“ (Str. 83.) Takie hymny nucą u nas z łaski Pana Boga tylko w domach obłąkanych. Gdzie niemasz Boga, tam panują upiory. Niechże nam tedy czytelnik darować raczy, że nam się już sprzykrzyło wykrywać jeszcze więcéj takich upiorów z téj rozprawy, pospieszamy daléj.

Ten ciasny „kościół piersi ludzkiéj“ jest także przyczyną, że ta religia „jedyna, wieczna“ nigdy się wyjawić zupełnie nie może, tylko w każdym wieku, w każdém miejscu, w każdym narodzie dysze cokolwiek, ale nigdy zupełnie. „*Ona jawiła się we wszystkich wiarach i wyznaniach zagasłych, do przeszłości już należących; jawi się ciągle w wiarach teraźniejszych, jawić się będzie w nowych przyszłych wiarach po wszystkie wieki; jawi się bez początku i końca z coraz widoczniejszą doskonałością, lecz nigdy objawić się zupełnie nie może.... Religia dysze we wszystkiéj objawionéj wierze, lecz żadna wiara mimo przekonania przeciwnego wyznawców każdéj bez wyjątku — nie jest religią, o którą tu chodzi. — Tak Bóg znajduje się w każdém bó-*

stwie, w każdym człowieku, a przecież żaden człowiek nie jest Bogiem." (str. 12.)

Tu musimy autorowi oświadczyć, czegośmy już wyżéj dotknęli, że pomimo wszelkiego wynoszenia się nad spekulacyą niemiecką, pomimo wszelkiego potępienia jéj wypadków co do religii, jéj wypadki znośniejszémi są jeszcze dla przekonania religijnego ludów, a zwłaszcza Chrześciańskich aniżeli autora. Ona przynajmniéj przez reprezentanta swojego wyrzekła w obliczu całego świata, że: „w religii *chrześcijańskiéj* wypełniło się całkiem pojęcie religii, że w niéj idea religii znalazła się sama i zrealizowała w całéj swéj pełni [6])." I dla tego zowie ją religią *objawioną* czyli *jawną* (die offenbare Religion), która się wyjawiła całkiém, religią *absolutną,* nad nią nie może być religii doskonalszéj. Lubo się nigdy na to zgodzić nie możemy, że to, co spekulacya niemiecka nazwała Chrześciaństwem, jest niém rzeczywiście, to tylko, że w niém widzi wypełnienie się idei religii w swym najwyższym szczycie, wynosi ją nad pojęcie naszego filozofa, i nie razi tak przekonania chrzecijańskiego, które w swéj religii widzi prawdę odwieczną, niezmienną. Podług zdania zaś naszego filozofa religia jawi się bez początku i końca z coraz widoczniejszą doskonałością, ale się nigdy nie wyjawi w swéj pełni. Na to musi się oburzyć przeświadczenie religijne każdego Chrześcijanina, który jest przekonany, że religia *Chrześcijańska* jest *jedyną, prawdziwą religią*, nad którą nie było i nie będzie doskonalszéj. Lecz jeśli takie pojęcie oburza przeświadczenie religijne czytelnika, obudza z drugiéj strony podziwienie wielkie nad krótką pamięcią autora, który to, co tu wyrzekł na str. 12téj o wszystkich religiach bez wyjątku, zapomniał już na str. 66. Tam powiada: „że *Chrześcijaństwo jest odwieczną prawdą, objawiającą się coraz pełniéj i świetniéj po wszystkie lata i wieki.*" Na to się każde przekonanie religijne zgodzi, bo o tém nikt nie wątpi, że prawdy Chrześcijańskie mogą być coraz więcéj zgłębiane. Również i z praktycznéj strony każdy to przyzna, że głębokości bogactw jego nigdy człowiek nie wyczerpie.

[6]) Hegel w filozofii religii Tom II. str. 193. etc.

Ale z powyższą zasadą autora nigdy się to nie zgodzi. Podobnie odzywa się autor na str. 88. a zwłaszcza 90. Tam się gniewa i oburza na Towiańskiego i całe jego proroctwo o to, że Towiański Chrześcijaństwo nazywa już przestarzałém, siebie zaś powołanym, aby je poprawić. A na str. 90. między innemi powiada: *„Najnieznośniejsze porywa nas tu uczucie, że niedorzeczne mniemanie, iż Chrześcijaństwo jest już dziś niedostateczne, rozszerza się coraz bardziéj.“* Czyż nie takie samo uczucie musi porywać każdego czytelnika rozprawy autora? Bo z pewnością nie każdy zapomniał, co czytał na str. 12. Tu autor znowu poszedł za popędem swojego uczucia religijnego, ale nie głowy, która to „uczucie najnieznośniejsze“ koniecznie potępić powinna.

Bo, jeśli żadna religia bez wyjątku, a tém samém i chrześcijańska nie jest doskonałą, jeśli każda jest tylko przemijającym téj „jedynéj“ autora religii objawem, dla czegóż nie ma przyjść ten czas, w którym przestanie być dostateczną? A jeśli podług przyjętéj autora zasady musi ten czas kiedyś nastąpić, dla czegóż nie ma dla Towiańskiego prędzéj, jak dla autora nastąpić? Ze stanowiska naszego filozofa Towiański na żadną nie zasługuje naganę, chyba na tę, że reformy swojéj nie rozpoczyna w naukowy sposób, a zatém li tylko ze względu na formę, lub że ją za wcześnie rozpoczyna. Ostatnie przypuszczenie zdaje się najwięcéj odpowiadać autorowi, bo wyraźny kładzie przycisk na wyrazy: *„już dziś niedostateczne“* (Chrześcijaństwo). W każdym jednak przypadku zarzut ze stanowiska autora niesłuszny, bo co autorowi może być jutro dopiero *niedostatecznén,* to może być dla Towiańskiego *już dziś;* to jest rzecz całkiém przypadkowa, nie zmieniająca bynajmniéj zasady, ale wprowadzająca autora z samym sobą w niesłychaną sprzeczność. Trudno teraz będzie autorowi bronić Chrześciaństwo przeciw Towiańskiemu, kiedy sam w pojęciu swojém religii fundamenta jego podkopał. To się już pokazało wyżéj, tu się już nad tym przedmiotem dłużéj zatrzymywać nie będziemy, musimy tylko wyrazić wielkie podziwienie nasze nad tém, że autor śmiał przy takiém pojęciu religii mówić często o *Bogu*, o *stworzeniu*, o *łasce boskiéj* i t. d., jak *np.* przy końcu str. 10. a na po-

czątku 11, jak gdyby rzeczywiście mówił o wyobrażeniach Chrześciańskich. Jeśli to nie ma być czystą tylko ironią na te prawdy chrześcijańskie w tych miejscach wymienione, to się tém więcéj dziwić musimy, jak autor śmiał przypuścić, że się w głowie czytelnika zdoła pomieścić tyle sprzeczności. Spekulacya niemiecka postępuje tu sobie daleko otwarciéj. Ona te wszystkie prawdy Chrześcijańskie o stworzeniu świata przez Boga z wolnéj woli, o jego osobowości, o opatrzności boskiéj, o łasce, o Chrystusie jako synu Bożym, ogłasza tylko za *przeświadczenie zmysłowe, za wyobrażenie gminne*, w których ona wyższe prawdy widzi i dobywa je z téj obsłony zmysłowości. Ale autor mówi o nich tak, jak gdyby rzeczywiście mogły mieć miejsce w jego filozofii, chociaż z jego pojęcia religii można się już dostatecznie przekonać, że tam wcale mowy o nich być nie może. Nieznośną przeto musi być dla czytelnika taka mięszanina wyobrażeń i pojęć różnorodnych i całkiém z sobą sprzecznych, a zwłaszcza jeśli jeszcze zna skąd inąd [7]) lepiéj jak z téj rozprawy wyobrażenia jego o *Bogu, świecie* i *człowieku*, jeśli wié, że autor pod Bogiem rozumie *wszechświat* jako całość, w któréj *wielość* i *jedność* spojona, że w jego filozofii o *stworzeniu* z wolnéj woli mowy wcale być nie może. Tam nieoledwie na każdéj stronie, w każdém słowie widać, że autor nie przypuszcza żadnéj różnicy pomiędzy *stworzeniem* a *stwórcą*, pomiędzy *światem* a Bogiem, tam autor między innemi wyraźnie powiada: *„Stworzenie jest tylko objawionym i w swéj nieskończoności rozpłynionym Bogiem.“* [8]) *„Człowiek wszystko zdoła poznać, bo przez niego jedynie przychodzi Bóg do wiadomości samego siebie. Gdyby człowiek nie zdołał wszystkiego poznać, toby Bóg nie wiedział, że jest, i czém jest.“* [9]) Tu mamy wyraźniéj opisanego tego ślepego Boga,

---

[7]) Grundlage der universellen Philosophie. Kto się chce o tém przekonać, niech przynajmniéj pierwszy §. przeczyta.

[8]) Die Schöpfung ist nur der geoffenbarte und in seiner Unendlichkeit zerronnene Gott. §. 1. str. 40.

[9]) Alles vermag der Mensch zu erkennen, denn durch ihn allein kömmt Gott zu seiner Selbsterkenntniß. Vermöchte der Mensch nicht alles zu erkennen, so würde Gott nicht wissen, daß er ist, und was er ist. §. 2. str. 43.

aniżeliśmy go wyżéj widzieli. Na inném miejscu powiada: *„Żyjmy bez troski o naszą przyszłość! Nasza istota jest istotą Boga, a życie nasze jest życiem Boga.“* [10]) *„W sercu człowieka jest ognisko jego (Boga) miłości i w mózgu człowieka ognisko jego mądrości.“* [11]) *„Filozofia człowieka jest kwiatem filozofii Boga, jéj ostatnim, najpiękniejszym i najjaśniejszym rozdziałem.“* [12]) Tu się nad tém nie potrzeba dłużéj rozwodzić, tu widzimy wszędzie spekulacyą niemiecką tylko przyodzianą w szatę grubéj zmysłowości, widzimy nie już loiczny, ale gruby materyalny panteizm. Sprzeczność tych pojęć z Chrześciaństwem okazał już autorowi Karól Libelt w recenzyi wymienionego dzieła. Że autor w pojęciu religii stanął tylko na połowie swojego panteizmu i nie rozwinął go tak otwarcie jak w wyżéj wymienioném dziele, ale się uciekł do owego mistycznego *tchnienia Bożego*, pochodziło to tylko ztąd, iż autor, pisząc o religii, nie chciał w czytelniku oburzyć przeświadczenia religijnego, gdyby mu kazał klęknąć przed swoim Bogiem, przed wszechświatem i uderzyć przed nim czołem. Ale o półśrodkowanie, bez którego autor nie był mógł wcale mówić o religii, odejmuje także téj rozprawie całą jéj wartość umiejętną, bo jest niby filozoficzna, niby mistyczna, niby tchnie Chrześciaństwem, niby panteizmem, niby poetyczna, niby spekulacyjna, ale w istocie, ani tém, ani owém. Można o niéj śmiało powiedzieć to, co prorok powiada o podobnych ludziach: „Bodajbyś był zimny abo gorący. Ale iżeś letny, a ani zimny, ani gorący; pocznę cię wyrzucać z ust moich.“ Objawienie ś. Jana 3, 15—16.

Hierologia.

Z boleścią serca opuszczamy przedmiot najdroższy dla śmiertelnika na ziemi. Zatrzymaliśmy sie nad nim dłużéj, ani-

---

[10]) Leben wir also um unsere Zukunft unbekümmert! Unser Wesen ist das Wesen Gottes, und unser Leben das Leben Gottes. str. 298. tamże.

[11]) Im Herzen des Menschen ist der Brennpunkt seiner Liebe und im Gehirn des Menschen der Brennpunkt seiner Weisheit. str. 299. tamże.

[12]) Die Philosophie des Menschen ist die Blüthe der Philosophie Gottes, der letzte, der schönste und der hellste Abschnitt derselben. str. 293. tamże.

żeli rzecz przez autora w tym ustępie rozwinięta wartą tego była, moglibyśmy jeszcze nie jedno uzupełnić, rozprzestrzenić, gdybyśmy nie byli przekonani, że to, cośmy powiedzieli, dostatecznėm jest do wyjaśnienia i osądzenia pojęć autora. Ten ustęp stanowi także centrum całėj rozprawy, łatwiejszą przeto będziemy mieli sprawę z resztą. Ostatnie słowa, któremi autor ten ustęp kończy, są silnym wyrazem osobistego jego uczucia religijnego i miłe zostawiają na czytelniku wrażenie, ale zaciera je zaraz ta myśl, że są tylko przejściem do Hierologii, téj zarazy człowieczeństwa. I tak wstępujemy z świątyni jednéj do ciemnicy drugiéj. Cośmy o tém przejściu powiedzieli wyżéj przy rozbiorze rozkładu, przypominamy tu teraz i idziemy za autorem daléj.

Ten ustęp zaczyna autor opisem jawienia się „jednéj, jedynéj i wiecznéj" religii mieszkającéj w piersi ludzkiéj w wiar mnóstwie. Główną tę myśl autora poznaliśmy już wyżéj — tu ją tylko autor rozwija dość rozwlekle zbaczaniem na przedmioty nie należące wcale do rzeczy, jak *np.* „że mało ludzi jest tak szczęśliwych, iż może się poświęcić wydobywaniu z siebie mądrości wrodzonéj", o tolerancyi na str. 16. Z resztą prócz tych powszednich i błachych ogólników, jak się religie jawią i rozszerzają, nie masz nic, coby godném było uwagi. Od strony dopiéro ośmnastéj „zmienia się scena." Apostołowie rozszerzonéj wiary zapomnieli już o „wysłańcu niebios", a zaczynają myśléć „o *własnym interesie* i o *lubéj swéj jaźni.*" Tu znowu krótki ustęp a raczéj czcze i powszednie wywody o *władzy ziemskiéj* i o *dobrach tego świata,* godne jakiego demagoga, ale nie filozofa. Od końca dopiero str. 19. zaczyna się opis *Hierologii.* Jednakże krótko przedtém zastrzegł sobie autor mocno, że tu nie ma „na myśli wiary Chrześcijańskiéj, żadnéj wiary, że tu tylko mowa o pogaństwie", aby słów jego nikt źle nie zastósował. Nie chcemy mu także żadnéj złośliwéj myśli podsuwać.

Po téj przerwie dopiero, zaczyna się opis hierologii a z nim potok szumny a chuczny wartkim pędem płynący aż do samego końca tego rozdziału, aż do str. 25. Jeden tylko przecinek dozwolił autorowi na moment wytchnąć z zapału na str. 23. To całe miejsce jest prawdziwie klassy-

czne w swoim rodzaju t. j. pod względem *czczości, płytkości i lekkomyślności* sądu o rzeczach historycznych, godne jeśli nie jakiego filistra szesnastego wieku rezonującego o religii po ulicach i kneipach wśród motłochu, to przynajmniéj jakiego „wysłańca niebios,“ jak *Tomasz Münzer* lub *Mikołaj Storch* ale nie filozoficznéj rozprawy dziewiętnastego wieku. Bo np. takie gadaniny, jak te, co następują: *„Pragnąc raz na zawsze pozbawić się kłopotu z filozofią, ogłosiła (hierologia) ślepą wiarę w wyroki własne za rzecz wyższą od myślenia i poznania, za jedyną drogę do wiecznego zbawienia. Cokolwiek jaki filozof napisał, choćby i prawdy od całéj ludzkości uznane i w księgach świętych zawarte, krzyczała całem gardłem: „Jest to mądrość jednostkowa, zaczem jednostronna, fałszywa“ i t. p.* godneby tylko znaleść mogły miejsce *in epistolis clarorum virorum* Libertynów szesnastego wieku, a dziś w ustach jakiego żaka szkólnego. W swojém traktowaniu osób, które jego nauki naruszyły, zbliża się autor także do gminnéj polemiki „wysłańców niebios“ 16. wieku. Gdyby autor swoich *ślepowronów, nietoperzowych wilów, nocnych mędrców, pseudoapostołów“* itd. zestawił obok siebie, toby się może dała ułożyć litania, podobna do téj, jaką jeden „wysłaniec niebios“ 16. wieku, Tomasz Münzer utytułował drugiego Lutra[8]), a on Henryka VIII. i wielu innych. Już to przypuszczenie, na którém się ta cała daklamacya opiera, spoczywa na oczywistym fałszu historycznym i filozoficznym, jest nieomal dziecinném, jak gdyby instytucya religijna jakakolwiek bądź pod słońcem, oparta na *„szczeréj złości szatańskiéj“ mająca na celu zdradę Boga, religii, ojczyzny „utrzymywanie ciemnoty, w pozłacanych ramach światła,“ „walkę przeciw oświecie i postępowi,“ „myśląc li tylko o własnym interesie i o lubéj swéj jaźni“* i t. d. jak gdyby taka instytucya mo-

---

[13]) Allergeizigster und verschmitztester Schriftgelehrte, hochfährtiger Narr, hochgelehrter Bube, Erzbube, ausgeschämter Mönch, Doctor Lügner, Doctor Ludibri, schmeichelnder Schelm zu Wittenberg, Wittenbergischer Papst, gottloses Wittenbergisches Fleisch, tückischer Kulkraben, stolzer aufgeblasener tückischer Drache, Basilisk, Löwe, Erzheid, Jungfer Martin, keusche babylonische Braut, Erzteufel, des Teufels sicherlicher Erzkanzler etc. etc.

gła tworzyć *„przez długie wieki umiejętny całokształt pogańsko-kościelnéj nauki, czyli hierologii“* i truciznę swoję bez przeszkody rozpościerać. Co mogło być chorobą jednego wieku, narodu, podniecConą przez złe indiwidua, owocem momentalnego obłąkania, z tego autor robi instytucyą w celu szatańskim założoną, przez długie wieki się utrzymującą i zasady swoje dzikie i barbarzyńskie w całokształt umiejętny układającą. To przypuszczenie samo w sobie jest niedorzeczniejszém jak taka urojona w dzikiéj wyobraźni instytucya, która nigdy i nigdzie istnieć nie mogła; takie przypuszczenie odarte z pozłoty szumnych wyrazów i deklamacyi własną swoją niedorzecznością się znosi. Ale co jeszcze dziwniejsza, że przeciw téj marze wyobraźni, która jako mara nigdy nie istniejąca i istnieć nie mogąca nie warta naboju prochu, autor ciągnie z całą ciężką artyleryą swojéj filozofii i wymowy, ciska gromy i pioruny, a wreszcie całą zgraję libertynów na nią wiedzie. Jest to bój prawdziwie pocieszny, bo się odbywa we śnie, a wystawiony jak gdyby na jawie. Gdyby broń autora była palną i rzeczywiście morderczą, pewnieby się spostrzegł po niewczasie, że całkiém co innego zabił, jak tę marę, ktoréj wcale nie było i nie ma na świecie.

Lecz zapalczywość, z jaką autor ciągnie do boju przeciw téj marze, zadziwia bardzo czytelnika, bo pogańska nauka żadna, wyjąwszy nowoczesnéj filozofii, o któréj tu wcale nie ma mowy, nie zagraża Chrześcijaństwu takiém niebezpieczeństwem, aby mogła być potrzebną taka apologia. Dopiero na str. 37. dowiaduje się czytelnik o przyczynie niewcześnego zapału. *„W dzisiejszych czasach, szczególnie od r. 1830. porusza się po wszystkich stronach Europy znowu hierologia i usiluje na gwałt przywrócić nam wieki średnie.“* O tym przedmiocie mówi autor aż do str. 41. Szkoda, że nam się nigdzie nie wytłómaczył jaśniéj, co właściwie rozumie pod tą nowoczesną hierologią, ale trzeba się domyślać, iż nic innego, jak to, co krótko przedtém opisał. Z tego tylko, co tu i ówdzie powiada, że *„hierologia podnosi śmiało średniowieczne swe czoło,“* widzimy, że tę gorliwość do boju z hierologią, zrodziła obawa o powrót średniego wieku, który au-

tor wiekiem hierologii być mieni. Ale takie szumne i górne sądy w pozłotę filozoficzną przybrane a wewnątrz wszelkiéj pozbawione prawdy już dziś nie popłacają; dziś się tém nikt nie da ustraszyć, jeśli mu autor innego wyroku z trybunału swéj filozofii nie umie ogłosić, jak tylko ten, że jego mądrość jest średniowieczna tak jak autor temu wyrokowi poddać się nie chce, że jego mądrość jest *„jednostkowa.“* To są czcze frazesy stare, od czasów „wysłańców niebios“ szesnastego wieku powtarzane tradycyjnie, które jeszcze kukają po swych pastorach nauczyciele do dziatwy, jak mamki dzieciom stare gawędy; po salonach, między *damami filozofkami* można się jeszcze nasłuchać tego płytkiego rezonowania o średnim wieku, ale w filozoficznéj rozprawie nikt się tego nie mógł spodziewać. Bo dzisiaj całkiém już inne sądy wyrobiły się między uczonymi o średnich wiekach, dziś te gadaniny o hierologii średniowiecznéj są już wyśmiane przez uczonych. Autor zaś gada o nim, jak gdyby żył w szesnastym wieku, jak gdyby mu się wcale nie śniło, co już Jan Müller o téj hierologii powiedział, co Leo, Ranke, Hurter, sami Protestańci, a o Reformacyi w ostatnich czasach Riffel. Również o Katolicyzmie odzywa się autor czasem tak, jak nam się nie raz zdarzyło słyszeć w zgromadzeniach Pietystów, gdzie jaki kowal lub szewc wystąpił i gadał o nim do swoich owieczek.

Ten duch hierologii średniowiecznéj *„duch istnie tybetański owionął francuskie duchowieństwo, zwłaszcza młodsze, nieopierzone ręką świata i zaraził część naszéj Emigracyi.“* (str. 38.). Co autor pod tym „duchem“ rozumie, z tego się nigdzie jasno nie tłumaczy jak w ogóle w tym ustępie całym jest nagadano *multa, sed non multum.* Z tego jednakże co zaraz dodaje, *„że to duchowieństwo nie jest opierzone ręką świata“*, widzimy dokładnie, co mu się w tém duchowieństwie nie podoba. Może się autor wcale nie spodziewał, że naganą najpiękniejszą oddał pochwałę temu duchowieństwu. Autor zapomniał, co Zbawiciel świata powiedział do duchowieństwa swego: „Jeśli was świat nienawidzi: wiedźcież iż mnie pierwéj jak was nienawidził. Byście byli z świata, światby, co jego było, miłował: Lecz, iżeście nie są z świata, alem ja was wybrał z świata, przetoż was świat nienawidzi.“

(Jan. 15, 18—19.). Piękniejszéj pochwały nie mógł autor oddać duchowieństwu francuzkiemu i téj części Emigracyi, która tchnie tym duchem, jak przez tę naganę, że nie jest „opierzoném ręką świata." Takiém duchowieństwem Chrystus świat pogański podbił, przed takiém duchowieństwem schylili swe czoła dumni mocarze świata, — błogo temu krajowi, temu narodowi, który ma takie duchowieństwo, które nie śpiewa *hymnów Bogom narodowym*, ale za to koi ciężkie rany Ojczyzny, przejmując je na siebie i składając je na ołtarz Zbawiciela. Ze stanowiska zaś autora, wydaje się takie duchowieństwo owionione *„duchem tybetańskim"*, w niém „Hierologia podnosi śmiało średniowieczne swe czoło." Autorby sobie raczéj życzył, aby było *„opierzone ręką świata"*, aby żyło nietylko dla dobra świata, ale także dla dobra swego ze strony świata, autor zapomniał, że to duchowieństwo jest duchowieństwem *Chrystusa*, a nie duchowieństwem „wysłańca niebios" szesnastego wieku, Lutra, że z swéj zasady nie może iść drogą jego postępu i brać sobie za hasło życia to, co ów „wysłaniec niebios" sobie obrał:

Kto się w winie nie kocha, śpiewie i kobiecie,
Ten pozostanie błaznem całe swoje życie.[14])

Libertyństwo.

Jużeśmy wyżéj w rozkładzie powiedzieli, że autor bez najmniejszego uzasadnienia zrobił hierologią *„maciorą, matulą"* Libertyństwa. Że hierologia znajduje się z Libertyństwem w związku, przyznajemy chętnie, ale że jest jego jedynym pierwiastkiem, tego zaprzeczamy. Autor to, sam nie wiedząc, kilkakrotnie wyraził; *np.* na str. 26. powiada: *„Na takie skręcenie rzeczy niebios (hierologią) zezwolić Bóg dobrotliwy nie mógł i dla tego poruszał ciągle myślącego ducha w człowieczeństwie."* A na str. 27. gdzie autor przed stawia rezonującego Libertyna: *„Czyli to zgodna z wolą Boga światłości, jasnego Ormuzda, wskazywać mię na tor-*

[14]) Wer nicht liebt Weib, Wein und Gesang,
Der bleibt ein Narr sein Lebe lang.

tury ogniste za to, że myślę, że kocham światło i postęp, prawdę i szczęście ludzkości, lecz inne mam przekonanie, niż magowie i płatne ich koadjutory? Czemuż więc dał mi Bóg rozum etc. etc.?“ A wyraźniéj jeszcze na str. 34.: *„Gdziekolwiek i ilekroć Hierologia zagóruje, tam powstają natychmiast Libertyni, bo Bóg dał rodzajowi ludzkiemu rozum, aby nie dawał się oszustwu oślepiać.“* Tu autor wyraźnie powiada, że *rozum* jest pierwiastkiem Libertyństwa, nie zaś hierologia, rozum także jest jego *„matulą.“* Libertyństwo może być, chociażby i hierologii nie było, ale, gdyby człowiek rozumu nie miał, toby Libertynów nigdy być nie mogło. Dla tego libertyństwo nie *musi koniecznie* być nieodstępnym towarzyszem hierologii, jak się to autorowi wydaje, chociaż po większéj części w parze z sobą chodzą. Dziś hierologii nie masz, a najmniéj w protestanckich Niemczech, a jednak tam się Libertyństwo rozwinęło jak najbujniéj. Hierologia *„niedorzecznościami swemi wywołuje“* libertyństwo (str. 36.), jak autor sam powiada, ale go nie rodzi, jest powodem do niego, ale nie jego źródłem, bo jéj pierwiastkiem jest *„ślepa wiara“* podług zdania samego autora, a ostatniego *rozum,* miłość światła i postępu, prawdy i szczęścia ludzkości; jak przeto *„ślepa wiara“* nie może być *„matulą, maciorą“* rozumu, tak i hierologia nie może być matką Libertyństwa. To jest rzeczą zupełnie jasną. A ponieważ rozum, wiedza, myśl, miłość światła i postępu, prawdy jest pierwiastkiem filozofii, więc libertyństwo niczem inném nie jest, ani być może, jak filozofią, ale *„zdziczałą, pseudozofią“* jak ją sam autor na początku nazwał. Libertyństwo jest zatém rodzoném dzieckiem filozofii, chociaż go się często wstydzi, nie zaś hierologii. Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer są rodzonemi dziećmi Hegla tak dalece, iż wszystko co napisali, już jest zawartém w systemie jego, a zwłaszcza w jego filozofii religii, gdzie te libertyńskie wyobrażenia są nawet jaśniéj już jak gdzie indziéj rozwinięte. Oni nic więcéj nie zrobili, jak tylko, że to, co Hegel w ogóle powiedział, zastósowali na szczegółowe przedmioty i w nich jego zdanie przeprowadzili. Nauka przeto Hegla, jest tylko przez nich uzupełniona, ale w istocie sama już libertyństwem z tą

tylko różnicą od innych, że jest systematycznėm libertyństwem. Dla tego co do wypadków swoich tak ściśle spokrewniona z libertynami francuzkimi przeszłego wieku, dla tego Hegel z takiém uniesieniem o nich wszędzie mówi. Gdyby autora naszego filozofią przeniósł kto na to samo pole, na które Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer Heglowską, doszedłby (z małą może modyfikacyą) do tych samych wyuzdanego libertyństwa wypadków, a w obecnéj rozprawie widzimy dość często, jak się sam autor libertynów językiem odzywa.

Filozofia.

Z Libertyństwa przechodzi autor do filozofii. Zaczyna ten rozdział kwiecistym opisem nieszczęść jakie zrządza zagnieżdżone w łonie ludzkości libertyństwo. Przeciwko niemu powstaje dopiero filozofia w obronie religii. Filozofia tedy, mówi autor na str. 44. jest względem libertyństwa *„wężem dusicielem, a przytém jutrznianym gońcem teologii"* *„Widzimy tu jak libertyństwo rodzi filozofią, a filozofia teologią; widzimy przytém wschodzące teologii pojęcie."* Tu się już jasno pokazuje, że filozofia z *„czcigodnéj córy religii."* zmieniła się na jéj prawnuczkę, bo ją już poprzedziły dwa porodzenia t. j. hierologii i libertyństwa, które ją na świat wydało. Taka nieścisłość i dowolność niesłychana, z jaką autor przeskakuje z jednego pola umiejętności na drugie, a żadnego dokładnie nieograniczy i nie oznaczy, musiały także zamieszanie sprawić, iż różnorodne rzeczy z sobą pokojarzył najścislejszemi krwi związkami, a należące do siebie z natury rzeczy, porozrywał. Autor to sam mimo wiedzy tu i owdzie wyrazil, że filozofia ten sam ma pierwiastek co i libertyństwo. Mówiąc o sposobie jakim filozofia ma nawracać libertynów, powiada: *„musisz zapomnieć tu o wierze, o teologii i biblii, a działać nań mocą czystego myślenia, samorodną mądrością czyli swobodną filozofią."* (str. 47.) Na dowód, że filozofia mieszka na tle rozumu, wiedzy, poznania, że jest *„miłością prawdy, piękności i cnoty, światła i postępu,"* zupełnie jak libertyństwo, nie potrze-

bujemy więcéj miejsc przytaczać, bo to jest rzeczą zbytecznie jasną w całéj rozprawie. Libertyństwo zatém i filozofia mają ten sam pierwiastek, wypływają z tego samego źródła, z rozumu, myśli, poznania, to już teraz widzimy jasno; ale co to właściwie jest w tym rozumie, w téj myśli, poznaniu, co z téj filozofii robi *„zdziczałą filozofią, pseudozofią, mądrość bez mózgu"* z tego się autor nigdzie nie tłumaczy, tego nigdzie nie wyjaśnia, tak iż czytelnik nigdzie nie widzi dostatecznie oznaczonéj różnicy pomiędzy libertyństwem a filozofią i nie pojmuje, dla czego autor ten rozum, tę myśl, poznanie, miłość światła i postępu raz nazwał libertyństwem „pseudozofią," a potem zaszczycił je godnością filozofii. Jeśli autor z tego tylko powodu rozum, myślenie i poznanie nazwał libertyństwem, że walczy przeciw niedorzecznościom hierologii, przeciw ślepéj wierze i przesądom, toby i filozofią był musiał tak nazwać, bo jéj sam wskazuje to samo przeznaczenie t. j. walkę przeciw[15]) libertyństwu, *„zdziczałéj filozofii, pseudozofii, mądrości bez mózgu,"* z tą tylko nic nie znaczącą różnicą, że libertyństwo walczy przeciw przesądom *„ślepéj wiary,"* hierologii, a filozofia przeciw *„mądrości bez mózgu,"* a zatém przeciw przesądom zaślepionego rozumu. Dla czego zaś libertyństwu dostała się walka z przesądami *„ślepéj wiary"* w udziale, a filozofii walka z przesądami ślepego rozumu, tego także czytelnik pojąć nie może, bo filozofia prawdziwa z natury swojéj, jako światło musi rozpędzać ciemności, niedorzeczności, czy są pod obsłoną ślepéj wiary czy ślepego rozumu ukryte, to jest dla niéj rzeczą czysto przypadkową i obojętną. Takie zamięszanie wyobrażeń musiało nastąpić dla tego, że nam autor wcale nie wyjaśnił różnicy pomiędzy libertyństwem a filozofią, że nam wcale nie wykrył działania rozumu w libertyństwie w kierunku li tylko *ujemnym*, *radykalnym*, a w filozofii prawdziwéj w kierunku także *dodatnim;* ale nam tylko opisuje, co libertyństwo robi, jak ono *„chłoszcze przesądy hierologiczne, (str. 42.) depce*

---

[15]) O tém przeznaczeniu filozofii mówi autor z małemi tylko wyjątkami od str. 42 — 49.

zarazem Boga, a z nim wszystko, co jest najdroższém i najświętszém dla rodzaju ludzkiego,“ a potém, jak filozofia „*dowodzi bezbożnemu i niewierzącemu w swego niebios wysłańca świata,* (*str. 45.*) *że jest Bóg itd.*“ Lecz to, co filozofia i libertyństwo w świecie zrządziły, wiemy z historyi, jak sam autor czytelnika odsyła do „Ojców, Stryjów, Wujów“ (str. 43.), aby się od nich dowiedział o okropnych libertyństwa skutkach, takie przeto opisy, które czytelnikowi opowiadanie Ojców i Stryjów zastąpić może, jeśli nie były zupełnie niepotrzebnemi, to powinny były przynajmniéj zająć miejsce podrzędne; autor zaś obsypał niemi czytelnika sowicie (niektóre są prawdziwie piękne) ale natomiast pominął całkiém rzecz główną.

Nie masz filozofa, nie masz libertyna nawet, któryby nie usiłował odeprzeć od siebie zarzutu libertyństwa, pseudozofii, każdy dowodzi, że jego nauka jest prawdziwą mądrością, nie zaś „mądrością bez mózgu,“ każdy się brzydzi libertyństwem, każdy je potępia i natrząsa się z niego, ale nie każdy wybrnął z jego topieli. Hegel sam wszędzie, gdzie mu się tylko jaka nadarza sposobność, chłoszcze bez miłosierdzia tę salonową oświatę (falsche Aufklärung), która najświętszych prawd ludzkości narusza, a jednak je sam z gruntu podkopał i stał się ojcem najdzikszego libertyństwa. Dla różnicy od prawdziwéj filozofii zamyka tę ślepowronią mądrość w zakresie rozumu (Verstand, das endliche Denken), a filozofii przeznacza dziedzinę umysłu, rozsądku (Vernunft, das unendliche Denken) i usiłuje swą chłostą ten ograniczony rozum przywieść do rozsądku, tak jak teraz sami Niemcy ten wybujały rozsądek starają się przywieść do rozumu. Lecz jeśli Hegel pomimo swéj gorliwości, z jaką występuje w obronie religii i z jaką chłoszcze nielitościwie libertyństwo, nie uszedł jednak z swoją nauką jego sieci, chociaż bardzo dokładnie wyjaśnił różnicę pomiędzy libertyństwem a filozofią, słuszna przeto obawa, a przynajmniéj podobieństwo tém bliższe prawdy, że autor, który wcale téj różnicy pryncypalnéj nie doszedł, tém łatwiéj z pola jednéj przemknąć się może w dziedzinę drugiego.

Teologia.

Aby od razu stósunek, w jaki autor teologią do filozofii postawił, pojąć, przytaczamy to, co już wyżéj powiedział: *„Widzimy jak libertyństwo rodzi filozofią, a filozofia teologią.“* (str 44.). Teologia doznaje tu, nie wiedzieć zkąd, téj nadzwyczajnéj zmiany, iż z *„czcigodnéj córy“* religii stała się na raz dzieckiem filozofii, a ponieważ i filozofia z *„czcigodnéj córy“* religii zjechała już na prawnuczkę, więc teologia stala się znowu prawnuczką religii. Jak tu jest dzieckiem filozofii, tak znowu na inném miejscu nazwaną jest jéj *„siostrą“* młodszą, gdzie autor mówi o niepodległości filozofii na str. 48.: *„Nie starsza siostra (filozofia) winna posłuszeństwo młodszéj, ale raczéj odwrotnie.“* Lecz i na tym nowym stósunku jeszcze nie dosyć. Na str. 76., gdzie summarycznie odpowiada na to zapytanie, *„jaki jest stósunek filozofii do teologii, który był główném rozprawy zadaniem“*, tak mówi: *„Religia jest głową, filozofia prawą, a teologia lewą ręką; wszystkie trzy stanowią na dnie prawdy jednę istotę.“* To samo utrzymuje spekulacya niemiecka z tą tylko różnicą, że bez *„głowy, prawéj i lewéj ręki“* obrazów. Daléj: *„Jak prawa ręka spiera lewą, a lewa prawą, tak filozofia i teologia powinny podawać sobie dłoń przyjaźną i działać dla spólnego celu.... Filozofia wydobywa religią czystą z ksiąg przyrodzenia, a teologia z biblii; obiedwie zgadzają się z sobą w istocie. Filozofia jest w sobie saméj celem i uważa Teologią za swój środek, gdyż teolog, przenosząc światło i postępy dzisiejszéj umiejętności na błonia wiary, tudzież rozszérzając je przez to najsilniejszym, najwłaściwszym sposobem śród mas ludu, popiera dzielnie filozofa i jest jego pomocnikiem. Teologia znowu jest w sobie saméj celem i uważa filozofią za swój środek, gdyż filozof, odkrywając w naturze lub w piersi człowieczeństwa nowe prawdy dotyczące się Boga, rozjaśnia chcąc nie chcąc Chrześcijaństwo, płuży dla teologa i jest jego żniwiarzem. Jedna umiejętność zatém względem drugiéj równie jest celem jak środkiem. Tenże sam stósunek panuje pomiędzy dwiema rękami.“* Przytoczyliśmy tu te miejsca, które się szczególnie

zajmują rozwiązaniem zadania, jakie sobie autor w téj rozprawie postawił, reszta jest tylko opisem filozofii i teologii lub przeprowadzeniem uzupełnioném obrazów prawéj i lewéj ręki. Lecz, czy z tego, co tu autor powiedział, można powziąść jasne wyobrażenia o stósunku filozofii do teologii? Jakiż sobie ma czytelnik wystawić stósunek pomiędzy temi dwiema umiejętnościami? Czy je sobie ma wystawiać jako dwie siostry rodzone, z których filozofia jest starszą a teologia młodszą i jako młodsza winna posłuszeństwo swéj starszéj siostrze, lub czy je sobie ma wyobrażać jako dwie ręce pracujące wspólnie dla swéj głowy, religii, lub wreszcie, czy ma brać filozofią za matkę, która dopiero teologią rodzi? Któryż tedy z tych trzech stósunków jest prawdziwym, bo autor gada o wszystkich trzech, jak gdyby wszystkie razem mogły być prawdziwe. A to jest rzeczą niepodobną, bo jeśliby się pierwsze dwa dały jakośkolwiek z sobą pogodzić, to trzeci całkiém jest innym. Gdyż z natury rzeczy wynika, że stósunek siostry do siostry, ręki do ręki, całkiém jest innym, jak matki do córki. Tu wprowadził autor czytelnika w taki labirynt, iż trudno się w nim znaleść. To nie jest umiejętne traktowanie tak ważnego przedmiotu, a zwłaszcza, że ta rozprawa przeznaczoną jest do zawarcia „*serdecznego sojuszu, wiecznego pokoju*“, ale, gdzie takie zamięszanie, gdzie żadna strona nie wie, co się jéj słusznie przynależy, czém rzeczywiście jest względem drugiéj, tam o serdecznym sojuszu i wiecznym pokoju pomyśleć wcale nie można, to są *pia desideria.*

Pomimo tego, że autor usilnie broni samodzielności tak filozofii jak teologii, pomimo tego, że filozofią i teologią robi „celem w sobie saméj“, co jest słuszną i sprawiedliwą rzeczą, broni jéj tylko słowami, w rzeczy zaś saméj zniósł ostatnią zupełnie: pomięszał ją z filozofią a tém samém i filozofią z ostatnią. Zastanówmy się nad tém bliżéj. Temi samemi wyrazy, którémi téj samodzielności broni, znosi ją. Przypomnijmy je sobie raz jeszcze: „*Filozofia jest w sobie saméj celem i uważa teologią za swój środek, gdyż teolog, przenosząc światło i postępy dzisiejszéj umiejętności na błonia wiary, tudzież rozszerzając je przez to najsilniej-*

szym, najwłaściwszym sposobem śród mas ludu, popiera dzielnie filozofa i jest jego pomocnikiem. Teologia znowu jest w sobie saméj celem i uważa filozofią za swój środek, gdyż filozof, odkrywając w naturze lub w piersi człowieczeństwa nowe prawdy dotyczące się Boga, rozjaśnia chcąc nie chcąc Chrześcijaństwo, pluży dla teologa i jest jego żniwiarzem." Dla tém większéj pewności, dodajemy tu jeszcze to, co autor rozumie pod Chrześcijaństwem, pod religią objawioną. Ona jest, jak wszystkie inne religie zagasłe i jeszcze istniejące jednym tylko pojawem „*wiecznéj i jedynéj religii mieszkającéj w Westowym kościele piersi ludzkiéj,*" która się od czasu do czasu przez ludzi genialnych wyraża słowem w ludzkości. „*Takim człowiekiem był szczególniéj Zbawiciel. Przez niego wymówiło się słowo Boże, które żyje w piersiach ludzkości całéj i twéj własnéj piersi.*" (str. 62.) Tę religią wydobywa Filozof i daje ją na stronę teologowi. „*Filozofia mówi teolog prawdziwy, czyni kościołowi nadzwyczaj wielkie przysługi. . . . . Ona wiedzie rodzaj ludzki do Boga, i wydobywa z jego własnéj piersi kardynalne zasady wiecznéj religii. Nie jestże to potężnym calcem (fundamentum), na którym teolog daléj ma budować? Czyliż religia wieczna nie jest krynicą świętą religii objawionéj?*" (str. 56.) Teraz możemy przystąpić do wyjaśnienia tego zarzutu, któryśmy wyżéj uczynili. Filozofia, będąc w sobie saméj celem, w swojéj swobodzie niczem nie ograniczonéj, wydobywa z natury i z piersi człowieczeństwa prawdy odwiecznéj religii i przynosi je w darze teologii; z tego, pokazuje się jasno, że filozofia jest w sobie saméj celem i niezawisłą od niczego, teologia zaś środkiem. Jéj przeznaczeniem jest „*przenosić światło i postępy dzisiejszéj umiejętności na błonie wiary, tudzież roszerzać je przez to śród mas ludu.*" *Fiozofia zdobywa li ogólną, wieczną i nieobjawioną religią, oraz okazuje jéj prawdy. Ona przestać na tém może, ale teologia musi iść daléj. Ta ma przelać potężne filozofii morze w koryto objawionéj nam wiary itd.*" (str. 58.) Filozofia przeto ma do czynienia z religią *nieobjawioną* a teologia z *objawioną* t. j. z pojawem téj wiecznéj nieobjawionéj religii. Ale, ponieważ tę *nieobja-*

wioną religią objawia filozofia i to, co w niéj zdobyła, oddaje dopiero teologii, która na tym fundamencie ma budować daléj t. j. przenosić światło i postępy dzisiajszéj umiejętności na błonie wiary i rozszerzać je śród mas ludu, więc teologia żywi się tylko okruszynami filozofii, jest tylko jéj branką, nie ma nic więcéj do czynienia, jak tylko drobić i żuć niestrawne ogólniki filozofii i częstować niemi masy ludu — filozofia tedy z swojego trójnóżka Pityjskiego dała teologii urząd kaznodziejstwa swojego, która to tylko może ogłaszać, co jéj filozofia nakaże. Taki urząd kaznodziejski piastowały tylko teologie pogańskie w swych ostatnich drganiach śmiertelnych, a dziś piastuje go tylko teologia protestancka zupełnie w podobném położeniu. To nawet, co autor o samodzielności teologii powiada, zaraz w drugim peryodzie przytoczonego miejsca potwierdza jeszcze nasze zdanie, tu bowiem autor to samo powiedział, co wyżéj, zmienił tylko wyrazy. Filozofia jest tu żniwiarzem teologii, odkrywa w naturze i piersi człowieczeństwa prawdy i *„rozjaśnia niemi Chrześcijaństwo.“* Ale pomimo tego nie jest jednak środkiem teologii, jak teologia filozofii, chociaż autor tak utrzymuje. Bo wiemy już z powyższych uwag, że Chrześcijaństwo jak każda inna religia jest tylko objawem téj jednéj wiecznéj religii *nieobjawionéj*, że tę wieczną religią zdobywa i objawia li tylko filozofia. Co tedy filozofia zdobędzie i objawi, co nazwie Chrześcijaństwem, to teologia musi brać i rozszerzać śród mas ludu, bo samo w sobie żadnéj innéj treści nie ma. Ten żniwiarz przeto, który miał tylko dla teologii pracować jak ona dla niego, stał się teraz jéj panem, on ją tylko żywi i gdyby mu się spodobało nic jéj nie dać lub samemu nie pracować, musiałaby z głodu umierać. Tu nam się teraz wyjaśniło to posłuszeństwo młodszéj siostry względem starszéj i dla czego pierwsza musiała się stać matką drugiéj, bo inaczéj nie mogłaby jéj tak samowładnie rozkazywać. Wszystkie rozmowy, sojusze, najserdeczniejsze oświadczenia wzajemnego szacunku i poważania tych sióstr, jakiemi autor czytelnika zbyt często nudzi, są tylko czczemi wyrazami, które mają zastąpić miejsce rzeczy w istocie głębokiéj, a tutaj nader błacho wyłożonéj lub złu-

dzić niebacznego czytelnika, aby nie dostrzegł, że autor teologię zupełnie zamienił na praktyczną filozofią.

Rozważmy jeszcze tę rzecz *in concreto* w krótkości, a wyjaśni nam się lepiéj. Filozof zdobywa prawdy odwieczne, wyczytuje je czy to z ksiąg przyrodzenia, czy z piersi człowieczeństwa, teolog je zaś odbiera i przenosi na błonia wiary, rozszerza śród mas ludu. Teolog, jeźli chce pozostać teologiem, musi ślepo wierzyć filozofowi, musi *jurare in verba magistri*, musi być jego służalcem. Jeźli się zaś nie będzie chciał tak głęboko poniżyć, jeźli sobie przypomni, że ma te same oczy co filozof, i pójdzie do księgi przyrodzenia i piersi człowieczeństwa i wydobywać zacznie prawdy odwieczne, aby je potém ludowi ogłaszać, to przestaje być teologiem, jest czystym filozofem, niczém się od niego nie różni. Bo różnica, którą autor pomiędzy nimi kładzie, że pierwszy tylko prawdy zdobywa, a drugi je ogłasza, jest czczą i próżną, nie jest żadną różnicą, gdyż filozof téż prawdy swoje ogłasza i rozszerza czy to piórem, czy usty, czy pomiędzy ludem, czy tylko oświeconymi, to jest rzeczą li tylko zewnętrzną i przypadkową. Sokrates prawdy swoje rozszerzał pomiędzy ludem, a jednak nie był teologiem, ale filozofem. Tu widzimy jeszcze lepiéj, że autor taką czczą i próżną różnicą, która nią wcale nie jest, obie umiejętności zidentifikował zupełnie jak spekulacya niemiecka, tylko tego nie wyraził tak otwarcie jak ona. Zamięszanie to pochodzi ztąd, że autor nigdzie nam nie wyjaśnił ani *pierwiastku* filozofii, ani teologii, nigdzie istotnéj pomiędzy niemi niewykazał różnicy, a tém samém i stósunku, co było rzeczą najgłówniejszą i konieczną, jeźli autor chciał zadanie swoje rozwiązać umiejętnie. Natomiast powinien był pominąć te obszerne opisy poetyczne, co robi filozofia i teologia, jak się wzajemnie szanować i miłować powinny, te wszystkie rozmowy serdeczne sióstr kochających się wzajemnie, te dramatyczne deklamacye teologa a zwłaszcza spór jego z hierologiem, bo szczególnie rozmowy ostatniego rodzaju rozwlekłością swoją nudzą, a rzeczy w niczem nie wyjaśniają.

Rozebraliśmy już jeden główny punkt w tym rozdziale, zastanowimy się jeszcze nad jednym, drobnostki pomijamy

całkiém. Mógłby nam tu autor zarzucić, żeśmy z umysłu pominęli to, w czém stanowczą wykazał różnicę pomiędzy filozofem i teologiem. Filozof bada w księdze przyrodzenia i piersi człowieczeństwa, i z nich odwieczne wydobywa prawdy, teolog zaś opiera się na biblii. *„Ona (filozofia) mówi autor, ma swym przedmiotem wielką księgę, którą Bóg sam napisał, t. j. naturę i pierś człowieczeństwa. Księga ta przecież zbyt jest rozległa.... Oprócz tego odzywa się ona do nas niemą rzeczowością, nie zaś ludzkim, powszechnie zrozumiałym językiem; słowo Boże w niéj leżące ulega przeto najrozliczniejszym, co chwila nowym wykładom. Księga ta jest li dla filozofów, li dla ludzi jenialnych, samodzielnie w niéj czytać umiejących. Lud potrzebuje innéj, dostępniejszéj księgi, mówiącéj ad hominem. Księgą taką dla nas Chrześcijan jest biblia."* (str. 58.). Dla czego autor biblią, tę księgę mówiącą tylko do ludu, *ad hominem,* przeznacza potém teologowi, aby z niéj czerpał swoją mądrość, nie pojmujemy wcale. Bo teolog podług zdania autora samego stoi pod względem umysłowym, na równi z filozofem, filozofia i teologia są przecież rodzone siostry, a tém samém filozof i teolog rodzeni bracia, dla czegóż tedy pierwszemu dostaje się rozległa księga przyrodzenia przeznaczona tylko dla ludzi jenialnych i tych, którzy w niéj samodzielnie czytać umieją, a drugiemu tylko księga przeznaczona dla ludu, dla prostaczków, mówiąca *ad hominem,* trudno ze stanowiska autora rzeczywiście pojąć. Daléj wiemy już z tego, cośmy wyżéj powiedzieli, że te prawdy znajdujące się w biblii wydobyte są z piersi człowieczeństwa przez filozofów, ludzi jenialnych, że to słowo Boże utajone w naturze i w piersi ludzkiéj znalazło w niéj swój wyraz. Co się przeto znajduje w biblii, to być także musi w rozległéj księdze przyrodzenia i piersi ludzkiéj, bo tam ztąd jest wydobyte i w biblii umieszczone. Biblia zatém jest w *istocie* swéj tém samém źródłem prawdy, co przyrodzenie i pierś ludzka, tylko nie tak rozległém, a jeźli autor tego ograniczenia nawet nie uzna i całą różnicę w tém tylko zamknie, że przemawia do nas językiem zrozumiałym, a natura *niemą* tylko *rzeczowością* i tak ją autor rzeczywiście uważa, bo ją zowie *„wyż-*

szą naturą" (str. 63.) to jeszcze gorzéj dla niego; gdyż najpierw, jeźli źródło, z którego czerpie filozof swą mądrość, niczém się nie różni od tego, z którego czerpie teolog, więc różnica pomiędzy filozofią i teologią znowu całkiém jest zniesiona, bo gdzie pierwiastki te same, tam i wyniki z nich muszą być te same, *quod est in principio, est etiam necessario in principiato,* tu wszelka różnica niknie, a jeźli się księga przyrodzenia i piersi ludzkiéj tém tylko różnią od biblii, że pierwsza jest niezrozumiałą, a ostatnia przemawia językiem powszechnie zrozumiałym, to się dziwić musimy nad filozofem, że mając światło, szuka jednak prawdy w ciemności, że się woli męczyć nad niememi hieroglifami, z których łatwo może co fałszywie wyczytać, aniżeli iść do księgi powszechnie zrozumiałéj, i wydobywać z niéj mądrość. Jak zatém autor zniósł różnicę pomiędzy księgą przyrodzenia i piersi ludzkiéj, jako księgą filozofii, a biblią, jako księgą teologii, tak zniósł i różnicę pomiędzy pierwszą a ostatnią umiejętnością, jak ich pierwiastki niczém się od siebie nie różnią, tak i same różnić się niczém od siebie nie mogą. Różnica przeto, jaką autor znaleść zamyślał w usadowieniu filozofii na księdze przyrodzenia a teologii na biblii, jest tylko wybiegiem na pozór łudzącym czytelnika, ale w gruncie rzeczy nic nie znaczącym.

Lecz przypuśćmy na moment to, co nie jest, przypuśćmy istotną różnicę pomiędzy księgą przyrodzenia, a biblią, aby zobaczyć, co autor przez to zyskał. Jak filozof tak i teolog przystępuje z swobodą do swéj księgi i wydobywa z niéj mądrość, ten i ten przystępuje do swéj księgi z rozumem i rozumem ją mierzy, każdy tyle tylko ma, ile swoim rozumem wyczytał. „*Że w biblii znajduje się słowo Boże powinienném okazać filozoficznie.*" (str. 63.), zupełnie tak, jak filozof ma okazać, że w jego księdze znajduje się słowo Boże ukryte. „*Okazuję więc filozoficznie mądrość Bożą w biblii i przekonywam przez to, że księga ta jest pismem świętém.*" (str. 63.). Podobnych miejsc o swobodzie wykładania biblii i „*czczewa*" jest bez liku w téj rozprawie. Biblia tedy jest świętą i nienaruszoną zasadą. W nią, w jéj serce wdziera się rozum i wydobywa przez *exegezę* z niéj myśli, mądrość.

Biblia, książka jest martwą literą, sama wyrazić nie może, co w sobie zawiera, tylko teolog w niéj czyta, wciska się w nią swoim rozumem i wydobywa zawarte w niéj myśli. Lecz, jeźli te martwo spisane wyrazy w stanie zupełnéj znajdują się obojętności na to, co ludzie z nich wyczytają, to czytelnik, który to słowo napisane rozbiera, tłumaczy i myśl z niego wydobywa, nie może się utrzymać w stanie zupełnéj bierności, bo te wyrazy martwe nie przeleją w niego, jak gdyby w jakie naczynie swéj myśli, tylko on ją sam wydobywać z nich musi. Rozum, myśl czytelnika, muszą tu być czynne. Rozum przeto, myśli czytelnika, jeźli nie ważniejszą, to przynajmniéj taką odgrywają tu rolę, jak to słowo martwo napisane, zaczém zasady, myśli czytelnika jak miały swój głos w akcie interpretacyi, tak mają jeszcze ważniejszy w jéj wypadku, w wydobytéj, w wytłumaczonéj myśli. Jeźli interpretacya nie jest tłumaczeniem pojedyńczych tylko wyrazów, tak, iż tłumacz wyraz tylko za wyraz równéj objętości kładzie, ale tłumaczeniem myśli, to musi koniecznie w wyraz, który tłumaczy, własne swoje przelać myśli. Bo każde tłumaczenie myśli jest jéj rozwinięciem, jéj dalszą roztoczą, a tém samém już nową myślą. Myśl przeto wydobyta z biblii i połączona a raczéj pogodzona z naszą własną, jest już naszą myślą. Dla tego z tego samego miejsca wydobywają często tłumacze różnorodne i całkiém sprzeczne z sobą myśli, a jednak każdy woła, że to jest w biblii; tu się dzieje to samo, co autor powiedział o rozległéj księdze natury, tam *rzecz* a tu *zgłoska* jest *niemą*. Każdy coś innego wydobywa, bo każdy z innemi myślami, z innemi zasadami przystępuje do czytania i tak długo tę niemą literę, która się sama bronić nie może, obraca na wszystkie strony, dopóki z niéj nie wydobędzie tego, co chciał. Dla tego wszystkie herezye, wszystkie sekty, często najniedorzeczniejsze, wywodziły swoje dzikie i barbarzyńskie urojenia z biblii. A jeźli jeszcze podług zdania autora, moim rozumem muszę pierwéj dowieść filozoficznie, że w biblii jest rzeczywiście mądrość Boża, więc pierwéj sam już muszę mieć mądrość Bożą, czyli mądrość moja musi już pierwéj być mądrością Bożą, nim mogę nią mierzyć mądrość Bożą zawartą w biblii; a jeżeli mądrość

Boża zawarta w biblii, musi być dopiero podpartą moją mądrością Bożą, więc oczywista, że lepsza jest moja, która na własnych stoi nogach i żadnéj podpory nie potrzebuje, a mądrość Boża zawarta w biblii razem ze swoim czytelnikiem teologiem, jak nam go autor wystawił, takby była potrzebną na świecie, jak dobrze widzącemu okulary. Bo po cóż dopiero tę samorodną mądrość filozoficzną, która żadnéj innéj podpory nie potrzebuje, pstrzyć wyrazami biblijnemi, i wydawać ją za niesamorodną mądrość. Tu widzimy, dokąd zaszedł autor z swoją biblią i z swoim teologiem, którego na nią posadził, tuśmy znowu znaleźli tylko filozofią, a pierwiastku teologii i saméj teologii jeszcze niemasz. Gdyby taki teolog, jak nam go autor wystawił, oparty na *biblii* a biblia na jego *rozumie*, był się pokazał za czasów Hegla, byłby go wysiekł obosiecznym mieczem dyalektyki swojéj tak, jak wychłostał wszystkich takich półgłówków racyonalistów i spędził całkiem z pola umiejętności. Tacy teologowie stają się słusznie przedmiotem nielitościwego naigrawania ze strony filozofii i libertyństwa naszych czasów, a politowania ze strony Chrześciańskich teologów. Oni się znajdują pomiędzy młotem a kowadłem, bo z dołu ziębi ich lód pogańskiego libertyństwa, nad którego przepaścią stoją, a z góry sypie się na nich ogień teologii Chrześciańskiéj. W takiém położeniu znajdują się tacy niby filozofowie, niby teologowie, którzy nie są ani tém ani owém, jak nam autor wystawił, tudzież wszyscy ortodoxy teologowie Luterscy i Kalwińscy. I takie prawdziwe i szczere ramotki, wyśmiane i wykluczone od umiejętności już za czasów Hegla [16]), wystawił nam autor jako wzór najdoskonalszéj teologii. Do jéj uprawy wzywa swoich rodaków, prorokuje im plon obfity, jeżli na takiéj puszczy Sahara rozsiewać będą swoje zdolności i talenta, przepowiada, że Niemcy, Włochy i Francuzy pójdą do nich po to, co sami wyśmiali i wyszydzili. To jest prawdziwie myślеć

---

[16]) Kto się chce o tém przekonać, niech sobie przeczyta w jego filozofii religii w wstępie: Verhältniß der Religionsphilosophie zur positiven Religion, i das Verhältniß der Philosophie der Religion zu den Zeitprinzipien des religiösen Bewußtseins. od str. 28—43. Flozofia Religii Tom I. drugie poprawne wydanie, Berlin 1840.

o zamkach na łodzie. Gdyby autor z podobną gorliwością był zachęcał swoich rodaków do czytania Skargi, Wujka, do obeznania się z literaturą naszą szesnastego wieku, toby się z większém podobieństwem do prawdy mógł spodziewać, że po pilnéj uprawie tego pola wrócą wieki dawnego naszego znaczenia. Chociaż Skarga był Jezuitą, co go nie bardzo autorowi zaleci, to jeszcze do dziś dnia, pominąwszy nawet wielkie jego znaczenie narodowe, li tylko pod względem umiejętności ma bez porównania więcéj wartości w sobie, jak taki teolog, którego nam autor za wzór wystawił.

Rozebraliśmy rzecz główną, opisy szczegółowe, drobnostki, jakiémi autor ją przewlekł, pomijamy całkiém. Jedne rozjaśnią się tém, cośmy o głównéj rzeczy powiedzieli, w innych każdy dostrzeże, że są jednostronnie lub całkiém fałszywie wystawione, np. jak to, że autor młodzieńca zabierającego się do słuchania teologii wystawia sobie w ciągu całéj rozprawy, a zwłaszcza na str. 56. jako niedowiarka, libertyna, którego dopiero trzeba przekonać o prawdziwości religii, którą ma ogłaszać. Że autor tak łatwo umie przekonywać i nawracać libertynów i niedowiarków — chcielibyśmy widzieć tego owoce.

Na to zaś, co autor dowodzi na str. 59., że wiara tylko, za pomocą filozofii zdobywa przekonywanie świata, że się wcale nie można bez niéj „poruszać na łonie teologii,“ odpowiadamy słowy Pawła ś., bo on świata pogańskiego zdobył przekonanie dla Boga, lepiéj zatém musiał wiedzieć, jak my wszyscy, czém je zdobył czy filozofią, czy tylko prostém opowiadaniem wiary: *A ja gdym przyszedł do was (Koryntów) bracia, przyszedłem nie z wyniosłością wymowy abo mądrości, opowiadając wam świadectwo Chrystusowe. Abowiem nie rozumiałem, żebym miał co umieć między wami, jedno Jezusa Chrystusa, i tego ukrzyżowanego. . . . A mowa moja i przepowiednie moje nie w przyłudzających mądrości ludzkiéj słowiech, ale w okazaniu ducha i mocy: Aby wiara wasza nie była w mądrości ludzkiéj, ale w mocy Bożéj. A powiadam i mądrość między doskonałymi. A mądrość nie wieku tego, ani książąt wieku tego, którzy się każą. Ale powiadamy mądrość Bożą w ta-*

jemnicy, która zakryta jest, którą Bóg przeznaczył przed wieki ku chwale naszéj. [17])

Z resztą sąd nasz o téj całéj rozprawie wydaliśmy w rozbiorze rzeczy przy każdym rozstępie téj jednéj osnowy szczegółowo. Tubyśmy tylko mogli zebrać wszystko i summarycznie powtórzyć, cośmy o każdym punkcie powiedzieli. Nadzieje nasze zawiódł autor całkiém tak pod względem *umiejętności* jak *religii:* pierwszéj nie uczynił zadosyć, ostatnią zniszczył. Religią usiłował ratować z potopu panteizmu spekulacyi niemieckiéj, ale nie mógł tego dokazać, bo się sam jeszcze z niego nie oswobodził. Dążenie jednak do otrząśnienia się z niego jest widocznném. Dla tego cała ta rozprawa wydaje się tylko być przejściem z jednego stanowiska na inne, a jak niema żadnego pewnego stanowiska, tak nie może mieć i charakteru — chwieje się pomiędzy dwiema pryncypalnie różnemi stanowiskami, chrześcijańskiém i panteistyczném nowoczesnéj filozofii. Serce autora wydaje się uczepione w pierwszém, myśl w ostatniém. Ztąd te rozliczne sprzeczności, któreśmy spotkali. Życzymy aurowi a zwłaszcza jako rodakowi z serca, aby sięgnął myślą swoją głębiéj i dostrzegł téj pryncypalnéj różnicy, która dzieli jego czucie religijne od myśli i przeniósł myśl także na łono Chrześcijaństwa, którém serce swoje ogrzewa. Dopóki stanowczego nie zrobi kroku w tę lub ową stronę, będą pisma jego nosić na sobie piętno niepewności i połowkowatości, umiejętności się nie wiele przysłużą. Jeźli po wyjaśnieniu rzeczy tu i owdzie miałby się wkraść i żarcik, niech to autor wybaczyć raczy, bośmy go nigdzie tanią śmiesznością nie zbyli, niech sobie wspomni, że w takim razie często: *„difficile est satiram non scribere.“*

(Ciąg dalszy później.)

---

[17]) List I. do Koryntów. Rozdz. 2, wiersz 1—7.

POEZYA.

PSALMY.

PSALM DRUGI.

Zanosiło się na sto skrzydeł we mnie,
Gdym się do lotu wieszczego sposobił:
Gdy przyszło lecieć, szukałem daremnie
I dwojgu całych: — Smutek mię przerobił.
Smutek ołowiem nakrył moję wiosnę;
Niemam sił palmy, z ciężarem nie wzrosnę.

Niemam czém wzlecieć: a słyszę, a czuję;
A mam od marzeń w snach sprawdzone wieści.
I wiem granicę smutku i boleści:
Zrywam się, padam: próżno się mocuję!
Jeżeli Duch mię przelotny nagarnie,
Och, to ażeby powiększyć męczarnie.

Jeżeli w sercu przyjmie się natchnienie;
Jeżli zapragnie nuty albo słowa;
Jakież odemnie dostaje odzienie?
Oto na jakie zdobędzie się głowa —
Ku padołowi smutkiem przekloniona:
To też natchnienie w progu na świat kona.

Tam, na granicy smutku, tam wysoko —
Gdzie Nodu sady, Edenu ogrody,
Królestwo natchnień rozbiegłe szeroko,
Ziemskiéj do Pana niepuszcza przyrody.
„Niech się o skrzydła edeńskie postara!
Niech się w motyla przewdzieje poczwara!“

PSALM ÓSMY.

Dusza ma jęczy. Jęczeniem Duszy
W swém ja jestestwie zapełnion wszystek.
Och, Panie, Panie! daj kres katuszy!
Z drzewa żywota otrząśnij listek,
Nieszczęsny listek.

Za sercem szedłem; straciłem drogę.
Przeciwkom sercu klątwę gotował:
Przekląłem — rozum, gdym go spróbował.
Bez Ciebie, widzę, nic ja niemogę,
Panie, niemogę!

Och, płacze Dusza moja nademną.
Nad Duszą moją płaczą Anieli; —
Słychać głos Prawdy, widać Myśl w bieli —
Lecz jeszcze głucho, lecz jeszcze ciemno —
Głucho i ciemno.

Słyszę i widzę, choć głucho, ciemno —
Syn marnotrawny, wracam do Ojca —
Przyjmij mię Panie! Z łaski ogrójca
Zeszlij anioła, aby był zemną,
Anioł mój ze mną.

Albo otrząśnij nieszczęsny listek
Z drzewa żywota. Jęczeniem duszy
W swém ja jestestwie zapełnion wszystek.
O Panie, Panie! daj kres katuszy!
Daj kres katuszy!

PSALM DWUNASTY.

(O. H. powinny i przypisany.)

Otom na drogę wyszedł z pustyni
I do krynicy prawdy podchodzę:
Drużyna Błędu stawi się w drodze;
Wstręty mi czyni.

Alem uzbrojon przeciwko zbrojnym,
Osłonion twardym, wielkim puklerzem:
Rycerz cnéj prawdy, jestem rycerzem
Mocnym, spokojnym.

Nic mi bezbożny nic niezaszkodził:
Przykre mi słowa do ucha rzucił,
Żem się do Boga swego nawrócił.
Jam się odrodził.

Przejrzałem: Widzę wyżéj i szerzéj.
Pochlebstwo ani Fałsz mię niegłuszy.
Lżéj mi na sercu; lżéj mi na duszy,
Śmieję się szczerzéj.

W łzach mi Bóg zsyła roskosz przedziwną.
Przeciw rospaczy w modlitwie rada:
Na puszczy serca pieśń święta spada
Manną pożywną.

Tak byłem słaby, gdym był bezbożny;
Tak nieszczęśliwy w każdéj kolei;
Taki samotny! saméj nadziei
Niekiedy próżny.

Dziś czuję w sobie siły niemało,
Dziś dosyć dla mnie ozwać się: Boże!
Abym nieszczęścia przesilił morze;
Zwyciężył ciało.

Gdy wyrównywam umysł do Boga,
Gotów na szczęscie, gotów na klęski —
Jeżeli dotrwam — wyjdę zwycięski:
Niestrach mi wroga!. —

O'Connell w Więzieniu.

(Z dziennika Polaka podróżującego po Irlandyi w 1844 r.)

Wieczorem 23. Sierpnia wypłynąłem z Liverpool do Dublina. Lekko, rzesko było w powietrzu, — ani mgły na dole ani chmurki nad głową, — jasne słońce, jakiego tu rzadko, ciągnęło nas złotą po wodzie koleją ku zielonemu Erinowi. — Od chwili wstąpienia na pokład już byłem w Irlandyi. — Na przodzie bowiem naszego okrętu było do 500 Irlandczyków, bandochów wracających po żniwach angielskich. Jedni leżeli pokotem na słomie, drudzy stali w kupkach, rozmawiając o polityce — inni, co weselsi, siedzieli kołem a pośrodku nich albo jaki muzykant, albo śpiewak, albo kobieta rozdająca jadło i trunek. Zdało mi się, żem patrzał na cygańskie koczowisko płynące na wielkiém oceanie. Każdy był wesół i śpiewał, bo wracał do ukochanéj ojczyzny, bo niósł kilkanaście zarobionych szylingów do swéj ubogiéj chatki dla zgłodniałéj żony i dziatek. Trzeba było widzieć te wybladłe ale pogodne twarze, te wielkie, jasno-niebieskie, wiecznie śmiejące się oczy, ten ruch poskoczny, a przytém jakiś niewypowiedziany smutek i tęsknotę, które z pod wesołości od czasu do czasu wyzierały, żeby poznać od razu, ile to dobroci, cierpliwości i poezyi w tym poczciwym ludzie. A ubiór — co za mięszanina strojności i nędzy? Żółte, krótkie spodnie przy niebieskich pończochach, kamizelka ze świecącemi guzami, — szaraczkowy, połatany fraczek, kapelusz niecały ale za to na bakier, na jedném ramieniu sierp słomą okręcony, jakby zbroja po wojnie, na drugiém kij i chudy węzełek. Śpiewu, hukania, tańcu i skoków, ile tylko przyzwoitość i szczu-

ple miejsce pozwoliło. My na pierwszém miejscu płaciliśmy za passaż po 25 złp., oni tylko po 5. Skoro nazajutrz rano przybiliśmy do lądu, ledwie powstrzymać było można ich niecierpliwość. Każdy chciał naprzód wyskoczyć, bo każdemu, choć daleko w drogę, choć w różne i przeciwne strony, szedł gościniec koło więzienia wielkiego trybuna ludu.

I ja pospieszyłem napisać do O'Connella, prosząc go o przyjęcie odwiedzin. Było to w Sobotę. Syn jego Jan bardzo grzecznie mi odpisał, zapraszając do Richmond Penitentiary na drugą godzinę w Poniedziałek, a razem wynurzając żal ojca, że reguły więzienia, wedle których trzy dni tylko w tygodniu są przeznaczone na odwiedziny dla obcych, niepozwalały mu wcześniéj mnie przyjąć. Dwa te dni, pomimo nowości i ciekawych przedmiotów w tak sławném mieście długiemi mi się wydały. Przyszedł nareszcie dzień pożądany. Że w poniedziałki o godzinie pierwszéj Towarzystwo ku odwołaniu unii (Repeal association) odbywa swe tygodniowe posiedzenie, trzeba było i tego nieopuścić i O'Connellowi niechybić. Spieszące tłumy wskazały mi drogę do nowego lokalu towarzystwa. Zwie się on Conciliation Hall czyli przybytek zgody. Wpuszczono mnie bez trudności na pierwsze miejsce. — Sala była pełna. — Na galeryi siedziały damy pięknie jak w święto przystrojone. W koło powiewały chorągwie z napisami: porządek, umiarkowanie, wytrwałość. — Kiedym wszedł, Prezydent, Sir Valentine Blake, już był rozpoczął swą mowę. — Właśnie wspominał o tym haniebnym statucie wydanym przez Edwarda III. w Kilkenny, na mocy którego, by oddzielić zupełnie dwie rassy, i przeszkodzić, by osiedli Anglicy z czasem Irlandczykami się nieslali, zabroniono przyjmować mamek Irlandzkich, a między innemi gwałtami zagrożono najsurowszemi karami tym, którzyby śmieli tańczyć po narodowemu lub przy narodowéj muzyce. — „Śmiało można twierdzić (rzekł ze zdziwieniem mojém mówca), że ta Polka, za którą świat się tyle teraz ubiega, była jednym z zagubionych wtedy tańców.“ — Po P. Blake wstał Daniel, najmłodszy syn Liberatora i zdał sprawę ze stanu zdrowia uwięzionych. — Zaczęto późniéj czytać listę nowych członków i składek ty

godniowych. — Te sute ofiary pieniężne, tén zapał, to życie w Towarzystwie pomimo prześladowań i zabiegów ze strony rządu przypomniały mi doskonałą karykaturę, którą widziałem w przejeździe przez Londyn. Ministrowie jako wielcy inkwizytorowie ogłaszają wyrok uwięzionemu O'Connellowi, który, jak Galileusz, wygląda z za krat więzienia i na ich długi wywód odpowiada: *e par si muove.*

Godzina druga dochodziła, więc, choć nie bez żalu, opuściłem zgromadzenie i lekkim wózkiem, co koń mógł wyskoczyć, pospieszyłem do Richmond Penitentiary. — Przed bramą zastałem pełno ludu, wózków i pojazdów. — Jak ów giermek, który pieśnią narodową szukał po Niemczech swego pana, Ryszarda Lwie Serce, — tak lud irlandzki zdawał się błąkać teraz pod murami więzienia, żeby głosem dodawać otuchy swemu ulubieńcowi — i przysłuchiwać się, czy mu powiew wiatru nieprzyniesie jakiego dzwięku dobrze znanéj mowy. — Richmond Penitentiary jest budynek kwadratowy o dwóch piętrach, otoczony niezbyt wysokim murem, ale w takiéj odległości, że po dwóch bokach dwa znajdują się ogrody — Nad wejściem jest napis: *learn to do good, cease to do evil* — naucz się dobrego, a przestań złe czynić. — Skoro do żelaznych podwoi zastukałem, wybiegł Gubernator Purdon, — dzienniki francuzkie choć nieumyślnie, bardzo szczęśliwie przekręciły jego nazwisko na Pardon, bo bardzo się łagodnie i przychylnie ze znakomitemi swemi więźniami obchodził. — Już wiedział, że mam przybyć i bez zwłoki wskazał mi drogę do ogrodu na prawo. Ledwiem wszedł, zaraz odróżniłem tak dobrze mi znaną postać O'Connella. Chodził szybko, opierając się na dwóch osobach, z któremi żwawą toczył rozmowę. — Żeby mu nieprzeszkadzać, usunąłem się na bok, a ta chwila zwłoki pozwoliła mi rozpatrzyć się; gdzie byłem. — Ogród dzielił się na kwatery, pełno kwiatów i drzew owocowych — ścieżki zbiegały się z pomiędzy kwater do środka gdzie stał namiot, pod którym spostrzegłem stołki i stoliki, widać dla przyjmowania gości, kiedy niepogada. — Gdzieniegdzie altanki, to znów inspekta, lub samotne siedzenia uważałem. — Goście chodzili po środkowych ścieżkach, zostawiając wy

łącznie wielkiemu gospodarzowi tę, która biegła w dłuż muru ustrojonego w rozpięte, pełne owoców krzewiny. — Owoce dojrzeją i opadną, przyjdzie zima, długie smutne dni grudniowe ścisną, napoją goryczą samotne serce więźnia, zanim znów wiosna zaświeci. — Tak myślałem i westchnąłem, aby te drzewa jaknajdłużéj swe owoce i liście przechowały. — Tym czasem rozmowy, rozmaite gwary dały mi poznać, gdzie byli współmęczennicy O'Connella. — Jan O'Connell skromny, cichy, potulny siedział z książką przy jednéj z altanek. — Dr. Grey igrał z swojemi pięknemi dziatkami. — Poeta Duffy studował jakąś gazetę, a stary Tom Steele w taratatce, w kaszkiecie wojskowym, biegał, krzątał się, jak gdyby w imaginacyi odbywał przegląd wojennych zastępów. Przyszła nareszcie na mnie koléj. — O'Connel przestrzeżony zbliżył się do mnie i, wziąwszy za rękę, począł znowu mierzyć żwawym krokiem kołującą ścieżkę. — Na wstępie podziękował mi serdecznie za odwiedziny; daléj mówił obszernie o narodach sprzyjających Irlandyi, lub zostających w podobném do niéj położeniu, — a, trafiwszy na ulubiony przedmiot o religii, nakazywał potrzebę jedności i wzajemnéj miłości między katolikami. Z tego powodu niemógł się odchwalić zasług i talentów Pana Montalembert. Jam rzadko się odzywał, tak byłem ucieszony i odurzony razem i tą żywością myśli i tą złotą wymową i tą swobodą, która równie na licach jak w każdym jego wyrazie panowała. Kilka miesięcy pierwéj, w czasie sądowych szykan i niepewności spotkałem go był w Londynie na schodach do Reform Club. — Na wyrażenie współudziału w jego strapieniach odpowiedział mi z boleścią, z przygaszoném wejrzeniem: *what cannot be cured, must be endured,* czemu niemożna zapobiedz, temu trzeba się poddać. — Ścisnęło mi się wtedy serce, jużem myślał, że i ta żelazna natura chwiać się poczyna. — Teraz widziałem go przed sobą znów czerstwego, z ogniem w oku, z gromem na ustach. — Ubrany był zawsze tak samo w szerokim surducie zapiętym pod samą szyję, nosił jeden tylko guzik metalowy, godło członka Towarzystwa antiuniowego, na głowie miał zielony kaszkiet ze złotym lampasem. Od czasu do czasu przerywały nam rozmowę

to damy przybywające z dalekich stron i przywodzące mu małe działki, przyszłych *repealers*, jak to widać było po guziku na sukienkach; — to ubodzy Irlandczycy, których on, jak Alexander Wielki swych żołnierzy po imieniu nazywał, a którzy przychodzili z ostatnich krańców wyspy, by tylko mu złożyć hołd i ponieść swéj rodzinie wiadomość o jego zdrowiu; — to nareszcie wysłańcy od siedzącego w téj chwili zgromadzenia z raportem o postępującéj summie składek tygodniowych. — Tych ostatnich zdawał się oczekiwać z niecierpliwością a nawet z pewnym stopniem niespokojności. — Na 300 funtów zmarszczył brwi, na 400 nic nie powiedział, na 500 zupełnie rozjaśnił czoło, a na 600 niemógł pokryć uśmiechu. — Mała to okoliczność, ale kto wie, że w Anglii miarkują potęgę po taryffie pieniężnéj, ten się niezdziwi, czemu w téj chwili tak wielką on temu wagę nadawał. — Gdyśmy się już nachodzili, zapytałem się troskliwie, czy to go nieunużyło. — Gdybyś, rzekł, widział mię z psami skaczącego przez rowy i płoty po mojéj włości i to dzień cały, tobyś się przekonał, jak wiele mogę chodzić. — Jakoż, jakby go moje pytanie bardziéj jeszcze orzeźwiło, poprowadził mnie do drugiego ogrodu. — Przechodząc, ujrzeliśmy rząd pijaków, których dopiero co przywieziono z jarmarku odbywającego się na jedném z przedmieść Dublińskich sławném z bitew i pijatyki. — Było to jedyne niemiłe zdarzenie w całym ciągu mych odwiedzin. O'C. odwrócił oczy, a że właśnie nawinęła się córeczka dozórcy, porwał ją na ręce, uściskał i mówił o niéj, dopóki niezapomniał smutnego wrażenia. — W drugim ogrodzie prawie całym warzywnym stały słupy do gimnastyki, téj ćwiczenia bardzo polubił. — W środku wznosił się pagórek a na nim altanka, którą mu pozwolono sobie wybudować. Ztamtąd widać było całe miasto i okolicę, tłumaczył mi topografią Dublina, wskazywał między lipami bieg wielkiego kanału. — Dwoma dniami wprzody płynące grono na kanale spostrzegło go w altance i wzniosło okrzyk radości, a on im i ręką i łzami dziękczynnie odpowiedział. — Nazwał on ten pagórek Tara od sławnego miejsca, gdzie niegdyś Irlandczycy zwyciężyli wrogów swéj ojczyzny. — Zaledwie zeszliśmy, godzina czwarta — o niéj

zamykają bramy przed obcémi — wybiła. Odprowadził mnie do progu, podziękował raz jeszcze, prawie uścisnął, a ja, rozrzewniony z tego dworca zasługi i wielkości wychodząc, ani mogłem przypuścić, że tak wkrótce, za dni kilkanaście, zanim z owych drzew w więziennym ogrodzie jeden owoc opadnie lub listek uwiędnie, święta opieka, która musi nad takim człowiekiem spoczywać, niespodzianie wybawi go z domu niewoli i że on z tego progu od razu wsiędzie na wóz tryumfalny. —

O kursie ekonomii politycznéj P. Michała Chevalier wykładanym w kolegium francuzkiém w Paryżu, w r. 1841, 1842 i 1843.

Kiedy w r. 1841. P. Michał Chevalier wstąpił na katedrę ekonomiczną w kolegium francuzkiém, pierwsze wyrazy, któremi wówczas do ciekawych słuchaczy przemówił, były następujące: „Powierzony mi obowiązek wykładania Ekonomii Politycznéj nabrał w tych czasach tak wielkiéj wagi, że najbieglejszych przestrasza; cóż dopiero mnie? Wyznaję otwarcie, że przystępuję do niego ze drzeniem. Naprzód dla tego, że katedrę, z któréj przemawiam, inaugurował mąż znakomity, który zaszczepił tę naukę we Francyi i wskazał obszerne posłannictwo swym następcom [1]); powtóre, że ważność Ekonomii Politycznéj wzbiła się dzisiaj do potęgi nieznanéj. Jéj przypadła missya zajęcia się problematem ogromnym, podanym spółecznościom nowożytnym i rozwiązania go na drodze pokoju, pod sterem prawd nieśmiertelnych i wszechmocnych, po za któremi ludzkość nie znajdzie schronienia.“

Takie wyrazy nie mogła wycisnąć sama skromność, ale przekonanie o istotnéj waźności przedmiotu i niedostateczności wielu przepisów téj nauki w obec faktów krwawych, następujących jeden po drugim biegiem przyśpieszonym po drodze złorzeczenia i nędzy, przerażających tak prywatnych jak rządy. Wiadomo w jaki sposób *Rosmini* zdefiniował niedawno stan dzisiajszy Europy. „Narody kwitną, ale

---

[1]) I. B. Say.

są nieszczęśliwe, cierpią piekielne katusze. Rządy są ślepe, ekonomiści pełni niemocy, politycy myślą o potrzebach tylko materialnych, wszystkiemu brakuje siły, celu i przezorności. Ekonomiści szukają dowodów dobrego bytu w powiększeniu ludności, jak gdyby ludzie byli jedynie narzędziem pracy, albo we wzmagającéj się liczbie używających dostatku, jak gdyby nieszczęśliwi nie należeli do całości. Wszystko postępuje, ale dokąd? Rousseau powiedział, do rozpaczy. Zepsucie Europy jest ogromne, bo zepsucie czerpie swą siłę w nieskończoności, którą nam odkryło Chrześciaństwo, w szczęściu bez granic które nam obiecało. Człowiek wypieszczony na rękach Chrystusa nie może przywyknąć do ciasnego zakresu ziemi, szuka nieskończoności; ztąd ta walka nauki nowożytnéj przeciw światłu boskiemu, ztąd ten postęp niesłychany obracający się częstokroć przeciw religii, która go zrodziła, ztąd te utopie marzące o zamienieniu ziemi na niebo i ta bezdenność pragnienia. Co powinno zastanawiać, to że nawet sama niewiara nie jest w stanie wstrzymać takiego biegu; niewiara zaprzecza bóstwa, a idzie drogą, którą one mu wytknęło, nie wierzy w Boga, a nosi Boga w sercu, nim żyje i mierzy swe kroki nieskończonością jego istoty. Jeżeli taki ruch weźmiemy za postęp, niezawodnie narody postępują, ale jeżeli szczęście zasadzać będziemy na cichém zaspokojeniu naszych potrzeb materialnych i moralnych, nasz postęp jest raczéj ciągłym upadkiem. W wiekach średnich złe leżało w niedokładności środków, a dziś w samym celu, — wszystko postępuje, a nasze myśli nie wzbiły się nad myśli naszych ojców, nie jesteśmy szczęśliwymi jak oni, a pomimo tego, wielkość ich i powaga są nam nieznane.“ [2])

Wyrokówi Rosminiego przeczy historya i stan obecny. Ojcowie nasi nie byli ni szczęśliwymi, ni wielkimi, ni wolnymi od zepsucia, my nie upadamy ale postępujemy, postępujemy nawet oczywiście, stajemy się moralniejszymi i rozpacz tylko pessymistów ogarnia, ale obserwacya Rosminiego jest ważna: maluje czas tranzakcyjny, który przebywamy,

---

[2]) La società e il suo fine L. III.

niepewność kroków, niespokojność umysłów, cierpienie i żal na wspomnienie, że chwilowo odrzucono pomoc wiary w pracy olbrzymiéj. P. Michał Chevalier mógł łatwo przewidzieć trudność swego zawodu w epoce takiego przejścia z jednéj spółeczności do drugiéj, kiedy mało owoców dojrzałych, kiedy wszystko jeszcze w poczęciu, ale usunął główną trudność, wyznając szczerze niemoc Ekonomii Politycznéj saméj jednéj i łącząc na nowo interes materialny, z interesem religii. Przy takiém połączeniu dwóch rzeczy, z których każda jest niezbędną, przy takiém poddaniu swego zawodu „pod ster prawd nieśmiertelnych i wszechmocnych, po za któremi ludzkość nie znajdzie schronienia,“ professor mógł znaleść odwagę, zabierając się do badania kwestyi zawiłych i rachować na wyrozumiałą cierpliwość słuchaczy. „Znam trudności mego powołania, powtarzał otwierając kurs roku 1842., znam także nieudolność moich sił, dlatego błagam was o pobłażanie. W braku innych tytułów przynoszę wam świeży zapał, gorliwość i zupełne poświęcenie zawodowi memu. Jeżeli mi nieodmówicie uwagi, o którą upraszam, mam nadzieję, że oddam niejaką usługę sprawie postępu; jeżeli ręka moja, siejąc ziarno nauki, nie pokaże dostatecznéj biegłości i omdleje, to wy, Panowie, wy, grunt energiczny i młody, na który to ziarno upadnie, potraficie uczynić, że żniwo przy pomocy światła zejdzie obficie i wzbogaci plonem dojrzałym zapasy umysłowe naszéj ojczyzny.“

P. Michał Chevalier, mówiąc, że ekonomia polityczna jest *nauką interesów materialnych*, pokazał, że ona trudni się tylko jedną stroną naszych potrzeb i że po za tą nauką, są potrzeby moralne któremi się trudni religiia. Połączenie tych dwóch potrzeb, tych dwóch nauk jest niezbędne dla szczęścia i zbawienia człowieka, idzie zatém o pokazanie, czy to połączenie jest podobném? czy nauka potrzeb materialnych nie sprzeciwia się nauce potrzeb moralnych? Wiadomo każdemu, co za restauracyi powiedział *Guizot* w téj mierze. „Za dni naszych, słowa są jego, w skutek biegu wypadków i błędów wzajemnych, religija i spółeczności przestały iść w harmonii i nierozumieją siebie. Idee, uczucia i interesa, któremi się dziś narody zajmują w celu zaspoko-

jenia swych potrzeb materialnych, były i są dotąd potępione w imie idei i potrzeb moralnych. Religia rzuca przekleństwo na świat nowy i patrzy na jego wysilenia w oddaleniu a świat zmordowany gotów jest przyjąć przekleństwo i zezwolić na rozdział..... [3]) „P. Michał Chevalier zaprzecza, aby taki rozdział był rozsądny i podobny. „Bez prawd chrześcijańskich, mówi on, zaspokojenie potrzeb klass niższych i podniesienie ich wyżéj byłoby utopią.“ [4]) W historyi ekonomii politycznéj spotykają się wypadki, w których religia stawała na przeszkodzie szerzeniu się axiomatów szkodliwych moralności publicznéj i pokazała, że axiomata przeciwne religii były zawsze przeciwne prawdom samejże nauki i dobrze zrozumianym potrzebom światowym. Kiedy *Malthus* omylony fałszywą proporcyą ludności do żywności, błogosławił powietrzu, ogniowi i wojnie jako opatrznym regulatorom świata, nie zezwalał na małżeństwa biednych, wołał, że dziecko rodziców ubogich nie ma co robić na świecie i proponował wnieść prawo, na mocy którego dzieci biedne urodzone po jego ogłoszeniu, nie miałyby tytułu do litości publicznéj; religia oburzyła się i pokazało się, że axiomata Malthusa były fałszywe, że nędza nie pochodziła wyłącznie z pomnożenia ludności i że plagi ludzkości mają nietylko przyczyny materialne ale i moralne. Z drugiéj strony ekonomia polityczna wykazała szkodliwość nierozważnéj litości i jałmużny, zajęła się uregulowaniem dobroczynności tak, żeby zapobiegło się próżniactwu i głosi, że praca jest warunkiem moralności człowieka.

Człowiek zaiste nie żyje dla produkcyi, przeciwnie, produkcya służy dla niego, jest to nawet jeden tylko ze środków służący do jego doskonalenia, ale człowiek nie powinien pogardzać tym środkiem, powinien zrozumieć jego ważność i pracować. Praca była zawsze i jest dla każdego narodu kwestyą stanu i moralności. W dawnych spółecznościach rządy i duchowieństwo miały nieustanne staranie o potrzebach ludu i szukały zatrudnienia dla niego. To nam tłumaczy przyczynę kolosalnych robót dokonanych

---

[3]) Revue française. [4]) T. II. p. 503.

nad Nilem i Gangesem, pałaców w Tebach i Benares; nie stawiano przez samą pychę, ale z potrzeby zatrudnienia ludu. Podobnie działo się w Rzymie za Pawła Emiliusza, Scipiona, Katona, Marcellusa, kiedy świątynia Janusa było zamkniętą i trzeba było lud zająć, aby go odwieść od góry Awentyńskiéj. „Dziś, mówi P. Michał Chevalier, praca zaleca się we Francyi z innego jeszcze tytułu, dziś nie ma już ni patrycyuszów, ni plebejuszów, ni klientów, nie ma potrzeby kazać ostatnim nosić łomy granitu, przewracać ziemię pod pozorem udanym a w gruncie rzeczy w celu odwrócenia ich od próżniactwa, téj matki wszystkiego złego. Od roku 1789. Francya składa jeden tylko naród, jedną kastę, jedno pokolenie, jakby powiedział arab; nie ma już dwóch interesów, jest tylko jeden. Wszyscy bez wyjątku oddajemy się pracy, jedni nauce, drudzy sztukom, inni, daleko liczniejsi rzucili się do rólnictwa, przemysłu i handlu; co pozostało z potomków dawnéj szlachty poszło także za pędem ogólnym: synowie uprzywilejowanych uzbroili się w odwagę i poddali się jak wszyscy inni prawu pracy. Dziś tylko własna zasługa i praca odznacza i wynosi a próżniactwo upadła. Każdy spostrzega, co wynika z takiego założenia spółecznego: oto, że praca stała się wielką potęgą i miarą wyższości jednego narodu nad drugim. Nie ma już nic nad nią silniejszego. W oczach rządu praca nie ma już postaci uniżonéj: przemysł, produkcya stały się synonimami, jak za Karóla VII., Ludwika XI., księcia Burgundskiego, Filipa dobrego i Jana śmiałego. Interesa produkcyi nie są już dziś zabawką, dodatkiem zbytkowym, któremi rząd zajmował się w chwilach wolnych; rząd trudni się teraz niemi z powinności, rząd każdy musi stać teraz na czele ruchu socyalnego i kierować pracą. Władza pod tym tylko warunkiem jest rządem [5]."

Pismo święte naznaczyło pracę jako powinność, mówiąc: *in sudore vultus tui vesceris pane,* podobnie rozumiało ją duchowieństwo. W wiekach średnich i wszędzie, gdzie stanowiło najoświeceńszą klassę narodu, duchowieństwo kato-

---

[5]) II. 9.

lickie, dzięki swéj organizacyi i chrześcijańskiéj dyrekcyi, któréj ulegało, stało zawsze na czele pracy publicznéj. Wiadomo np., że duchowieństwo w pierwszym dziesiątku wieków naszéj ery, wypuszczało puste grunta prywatnym zwanym *conductores* z obowiązkiem osadzenia ich własnym kosztem i uprawienia. Grzegórz VII., oznaczając stósunki takiego konduktora do kolonisty w dobrach duchownych, położonych w Sycylii, pokazał przykład i zasadę wolnéj organizacyi włości dla reszty Europy, i tym sposobem dał zachętę pracy wiejskiéj, stanowiącéj wówczas jedyną gałąź ekonomii publicznéj. Ograniczając rzecz do Polski wspomnimy tutaj, że pierwsze wzory rólnictwa wskazały u nas klasztory; one karczowały niedostępne knieje; wioski powstawały na około kościołów, które ludowi służyły zarazem za twierdze. Któż nie wie o usiłowaniach duchowieństwa polskiego w celu oswobodzenia pracy i podniesienia ludu wiejskiego? Któż z nas niewyczytał w prawach polskich, że tylko ono jedno broniło tych *pracowitych robaczków,* jak mówił Skarga, kiedy zostali skazani na poddaństwo, zamieniając Polskę w piekło chłopów a raj dla żydów? (*Polonia paradisus Judaeorum, infernus rusticorum*). Nie można tutaj pominąć zasług naszego duchowieństwa dla ekonomii krajowéj w epoce najkrytyczniejszéj naszéj historyi, chcemy mówić o wieku XIII., chwili największego rozprzężenia i niemocy, kiedy ono jedno z niezmęczoną wytrwałością, assystowało panującym i obradom, pomagało, godziło, składało synody, czerpało w religii prawa dla tych, co się z praw świeckich wyzuli, a, kiedy nastąpił pokój, spieszyło osadzać ogołocone z mieszkańców ziemie, dawało przykład pieczołowitości dla ściągających z kniei rolników, tych to małoletnich kościoła, którymi się czasem bez skutku, ale zawsze z gorliwością obowiązku kanonicznego opiekowało. To duchowieństwo uposażyło wtenczas Polskę w instytucyą *Sołtystw,* regulującą na nowo pracę publiczną przez sprawiedliwe ustalenie stósunków pana do chłopa, przez organizacyą wioski, obmyślenie sądów a zarazem obrony i pokazało wtenczas, że praca i ojczyzna należą do rzędu potrzeb, bez których człowiek nie ukształci duszy i niedostąpi zbawienia. Sołtystwa jak wiadomo upa-

dły, bo przyczyna nieładu była nieprzełamaną, ale nikt nie zaprzeczy, że tylko duchowieństwo rozumiało u nas warunki pracy, że nie wstydziło się poniżyć, aby coś wyżebrać, wołać jak Skarga i Kołątaj: *„O Wielmożni Panowie! o ziemscy Bogowie!* albo jak Piotr Widon, Nuncyusz papiezki, rzucić króla do stóp Maryi Panny we Lwowie i kazać szlubować podniesienie losu chłopstwa. Nie wspominamy, co w tym względzie robiło gdzieindziéj, bo to rzecz aż nadto znajoma, chcemy tylko z P. Michałem Chevalier pokazać, że interes potrzeb materyalnych i moralnych jest w gruncie rzeczy jeden, że nauka ekonomii polityczněj bez nauki religii jest złudzeniem. Duchowieństwo zachodnie, skoro uspokoiło swój przestrach na widok długich burz społecznych i spostrzegło, że dzisiejsze dążenie pracy i przemysłu jest prawe, przyszło do przekonania, że mu pomocy religijnéj odmawiać nie należy, zrozumiało swe powołanie i zaczyna dziś pomagać i błogosławić wszelkim postępom zmniejszającym cierpienie człowieka na drodze materyalnéj, ułatwiającym jego doskonalenie i wznoszącym go po nad materyą, nad którą zgodnie z rozkazem Boga zaczyna teraz panować. Lat temu kilkanaście promotorami zaprowadzenia statków parowych na Gwadalkwiwir byli dwaj kanonicy z Sewilli, a niedawno biskup z Nancy, poświęcając nowo wynalezioną machinę, powiedział: *„człowiek oddający się przemysłowi, przestaje być służalcem materyi, czyni się jéj dozórcą i za pomocą machin staje się podmajstrem boskiéj kreacyi w miejsce prostego wyrobnika, którym był dotychczas.“*

W dzisiejszym stanie nauki praca doszła już do stopnia *przemysłu* i mieści w sobie tak rolnictwo i handel jak wyroby fabryczne. Przemysłowy jak każdy pracujący jest ruchawy, skory, brak mu powagi, jak mówi *Rosmini,* ale to nie może służyć za zarzut przeciw niemu. Monteskiusz powiedział: *„każda klassa próżniacza jest poważną, albowiem ci co nie pracują, uważają się za królów tych, którzy się oddają pracy.“* Wiadomo, że nazwisko *Parvus monarcha* oznaczało długo u nas właściciela wiejskiego; pomimo wszystkich usiłowań religii w wielu miejscach oznaczać go może jeszcze dotychczas. Na zachodzie stało się przeciwnie,

tam religia nie może nic zarzucić zasadom spółeczności opartéj na sprawiedliwości i pracy, tam przestano już żyć z rąk innych i każdy pracuje, tam przyszedł czas, prędzéj niż się spodziewał *Guizot*, pogodzenia zasad ekonomii politycznéj z zasadami religii.

Uważać tutaj należy, że nie wszyscy spirituaIiści przyszli jeszcze do uznania prawności w dążeniu ludów do przemysłu. Zdarza się, że przemysłowi, którzy w gruncie rzeczy obejmują wszelką pracę, zarzucają, jakoby dążył do materializmu, prowadził do czci złotego cielca. P. Michał Chevalier odpowiada na ten zarzut. „Bydź może, mówi on, że nasza epoka niepokojoną jest materializmem, przyznajemy nawet, że w części prawdę mówią ci, co utrzymują, iż wiara osłabła, że myśli najczystsze są skalane, ale rozsądek oburza się na przypuszczenie, iżby dlatego, że ulice są lepiéj brukowane i oświecone, że pożywienie jest zdrowsze i smaczniejsze, odzież wygodniejsza, mieszkania lepiéj zbudowane i opatrzone, żeby dlatego ludzie psuć się mieli. Jak można przypuścić, aby ludzkość, wydobywając się z błota, miała się przeto upadlać? Jest to zarzut najniesprawiedliwszy: człowiek dziś żyjący może sę śmiało uważać za równego człowiekowi z czasów ligi i wojen krzyżowych a niezawodnie stoi wyżéj od współczesnego Ludwikowi XV. Jeżeli zresztą byłoby prawdą, że dzisiejsza Francya zmalała, to pytamy się, czy mamy to przypisać przemysłowi czy raczéj burzom, które przebyła? Niezawodnie, w czasach prób okropnych w których tyle rzeczy upadło, tyle prawd zostało zranionych, w których cała spółeczność w posadach się zatrzęsła, zasady spółeczne musiały bydź wzruszone; przypuszczamy nawet, co jest wyraźnym fałszem, że disiajsza Francya nie przyszła jeszcze do siebie, że moralność publiczna tak już sympatyczna i wzniosła nie ustaliła się jeszcze na wszystkich szczeblach, ależ dla Boga! pytamy się jeszcze raz, czy temu nieszczęściu winien przemysł? Czy nie wiemy jaką on odgrywał rolę w tym katakliźmie burzliwym? Czy on rozpuszczał uragany roznoszące zniszczenie? czy on zapalał pochodnią zemsty krwiożerczéj? czy nie wiemy, że przemysł był raczéj ofiarą jak oprawcą?

— Spiritualiści innych krajów, sądząc źle o Francyi, któréj nieznają, myliliby się, gdyby się lękali przemysłu. Jego tryumf nie sprowadzi nigdy tryumfu materii nad duchem. Przeciwnie, przemysł dlatego właśnie podnosi się, że rozum gnębi materią. Przemysł niczém inném nie jest tylko rozumem biorącym w swe panowanie świat materialny, jest to duch ludzkości obierający planetę naszą za swój tron wspaniały."

To co dokazał przemysł jest jeszcze mało znaczącém, jednakże to co zrobił człowiek, pokazuje już wyraźnie czém był. W dzieciństwie przemysłu, a to w wielu zakątach Polski jeszcze się spotrzega, ludzkość przywiązaną do ziemi widzimy; człowiek, istota słaba i lękliwa, był wtedy igrzyskiem pór roku i żywiołów, był miotany niemi jak podły niewolnik. Tysiące plag, tysiące chorób otaczały go ścigały, groziły, wydzierając mu pożywienie i życie, człowiek pracować musiał jak zwierzę, był materialnie pochylony pod ciężarem strasznego prawa expiacyi, pomimo że go Chrystus duchowo odkupił. Nie tak się dzieje dzisiaj na zachodzie, dzięki wzrostowi przemysłu; to, co dokonano, powtarzamy, jest mało znaczącém, ni dzisiejsza, ni generacya następna, nie dojdą jeszcze do stanu normalnego godnego przeznaczenia człowieka, ale to, co jest, pozwala nam przewidzieć to co bydź może, rozpoznać horyzont daleki, jak Mojżesz z wysokości góry rozpoznawał ziemię obiecaną i pokazywał ją swemu ludowi, ziemię obiecaną, do któréj przecież dojść mu nie było wolno. Wtenczas człowiek, stając się jak mu rozkazał Bóg, panem ziemi i używając na swą usługę wszystkich żywiołów, przyjdzie do tego, że ruch powietrza, bieg rzek, morza w swém przybywaniu i opadaniu, [6]) wszystkie bogactwa i siły natury, nawet pioruny, których już dzisiaj stał się w części panem, wykonywać będą pracę którą on, wieków temu kilka, wykonywać musiał sam, w pocie cierpienia, zatracając władze boskie swojego ducha.

---

[6]) W stanach zjednoczonych już potrafione wyciągnąć z tego korzyści.

Już dzisiaj człowiek odkrył siłę pary dotychczas napróżno traconéj i stworzył machinę parową, już dzisiaj poznał użytek węgla kamiennego i przeto obrócił na swą korzyść szczątki wegetacyi przedpotopowéj tajone dotąd we wnętrznościach ziemi. Nikt nie może przewidzieć jakie zastósowanie odbierze kiedyś para, węgiel, elektryczność i inne siły ukryte, ale to już dzisiaj wiadomo, ze Anglia, lud dwudziestopięciomilionowy, tyle wyrabia, ile Polska ze trzystu milionami ludności nie byłaby dziś w stanie wyrobić. Nie jest więc exageracyą nadzieja, że człowiek, zapomocą władz danych mu przez Boga przyjdzie do użycia żywiołów natury i stanie się istotnym panem ziemi. Wtenczas materia nie będzie go trzymała w poddaństwie, ale będzie mu służyła; fenomena natury, które on dawniéj i dziś jeszcze bierze w przestrachu za bogów, staną mu się uległe. Będzie to zdobycz władz jego duszy i ta zdobycz obróci się na korzyść saméj duszy. Rozum człowieka przytępiony dziś potrzebami materialnemi, spodlony pracą niegodną jego przeznaczenia, zostanie emancypowanym i odda się działalności mu właściwéj. Tak więc przemysł, dochodząc granic możebnych, zamiast wprowadzić materializm, odkupi materialnie duszę ludzkości; stowarzyszony z prawdami moralnemi, bez których żadna ludzka instytucya się nie obejdzie i których każdy z nas tém mocniéj pragnie, im więcéj dzielności posiada, przemysł opanuje kulę ziemską, aby ją upiększyć, użyźnić, odkryć dobrodziejstwa Boga i obrócić to wszystko na korzyść rozumu; który im więcéj tajników dobroci Boga odkrywa, tém wyżéj wzbije się do niego.

Jeżeli, jak widzimy, przemysł nie tylko nie niszczy, ale owszém przyczynia się do powiększenia moralności publicznéj, to z drugiéj strony można powiedzieć, że on stanowi jeden z głównych warunków wolności i niepodległości narodów. Podług P. *Dunoyer*, aby człowiek był wolnym, potrzeba, żeby rozwinął naprzód władze swe i siły, umiał zwalczyć trudności, które w tym względzie spotyka i aby miał pewną wiedzę, że użyje swych władz w sposób płodny dla siebie i dla innych. Tak zrozumiana wolność nie może

się obejść bez przemysłu, nie może istnieć bez pracy w całéj swéj rozmaitości materialnéj i moralnéj, która tamtę oświeca. „Gdzie nie ma przemysłu, mówi P. Michał Chevalier, gdzie praca jest w upodleniu, gdzie większość żyje w poddaństwie, tam nie ma wątka na wolność. Przeciwnie tam, gdzie praca jest w poważaniu, działalność, czujność i patryotyzm orgarniają wszystkie klassy, tak człowiek jak naród nie mogą długo zostawać w niewoli.“ Z resztą ktokolwiek rzuci okiem na karty przeszłości, wyznać musi, że przemysł i wolność stały zawsze w związku nierozerwalnym. Każdy z nas czytał w polskich książkach technologicznych, że w pewnym stopniu miarą cywilizacyi narodu może bydź ilość żelaza albo kwasu siarkowego, których potrzebuje. To porównanie możnaby uczynić dokładniejszém, mówiąc, że stopień wolności i potęgi narodów mierzył się zawsze stósunkiem opieki i poważania jakich prawa i obyczaje udzielały pracy. Jakoż praca wszelkiego rodzaju albo przemysł, posiada moc kolosalną, płodność zadziwiającą, ona sprowadza dobry byt, za którym idzie godność człowieka, wolność, niepodległość, co wszystko zmierza do obudzenia uczuć moralnych natury ludzkiéj i postępu.

Mówiąc o dobroczynnych skutkach przemysłu, nie chcemy przeto utrzymywać, aby takie skutki na zachodzie już się w pełni objawiły. Nie, przemysł, którego płodność natchnęła tylekroć poetów i uczonych, nie przyszedł tam jeszcze do stanu moralnego, nie odgrywa roli czułéj matki; często podobniejszy do macochy; ale to złe nie z przemysłu, ale raczéj ze stanu tranzakcyjnego, w jakim się znajduje i złego, że wszystkie instytucye, które towarzyszyć mu powinny, są jeszcze w poczęciu, pochodzi. „Za dni naszych, mówi P. Michał Chevalier, ukazał się fenomen szczególny którego nauka nie potrafiłaby wytłumaczyć, gdybyśmy nie wiedzieli, że wychodzimy z periodu rewolucyjnego i że własnością wszystkich rewolucyj jest zerwanie związków społecznych i politycznych. Za dni naszych między majstrem a czeladnikiem mniéj jest związków moralnych niż było dawniéj; przed r. 1789 familia rzemieślnicza istniała, dziś już jéj nie ma, wspólny interes został stargany, każdy pracuje dla siebie.

Przysłowie mówi, że *Bóg jest dla wszystkich*, dziś możnaby powiedzieć, że Boga nie ma dla nikogo. Bez związku z majstrem, czeladnicy nie mają żadnego węzła z sobą, nie mają ni zobowiązania wzajemnego ni powinności; w warsztacie ciała ich się stykają, ale dusze są odosobnione. Konkurrencya nieograniczona, to jedyne dzisiaj prawo przemysłu, które sprawia, że majstrowie są nieprzyjaciołmi między sobą, zmusza ich pod karą bankructwa, to jest śmierci przemysłowéj, do powiększenia pracy rzemieślnika i zmniejszania zapłaty. Ona przymusza ich do uważania każdego rywala za nieprzyjaciela czychającego na jego chléb, majątek i honor. Wszystko co jest najdobroczynniejszego w machinach, obróciło się na szkodę pracujących; robotnicy angielscy mają zaiste wielkie prawo mówić: „machiny, które powinny być naszemi pomocniczkami, rywalizują teraz z nami i odbierają chléb", mają także prawo porównywać je do tego potworu niemieckiéj legendy który, skoro się urodził, obrócił się na tego, który mu dał życie i rozszarpał. Taki jest skutek przemysłu, kiedy rzuca się w drogę bez busoli zasady moralnéj [7])."

Oczywiście, stan transakcyi jest przeciwny wszystkim warunkom społecznym, prawu opatrzności, życzeniu cywilizacyi, przeznaczeniu człowieka i naturze przemysłu, który potrzebuje przedewszystkiém regularności i bezpieczeństwa. Gdyby się przeciągnęło takie położenie, bezpieczeństwoby znikło, wojna cywilna stałaby się słuszną poniekąd, co, jeżli zagraża wszystkim narodom znajdującym się w podobnych warunkach to szczególniéj Francyi, bo tam, jak każdy wie, robotnik ma prawo, kiedy cierpi, złorzeczyć z rzymianinem skazanym na niezasłużoną śmierć przez okrutnego prokonsula i wołać: *civis sum romanus!* Dodajmy do tego, że we Francyi, robotnik do znajomości swych praw łączy ufność w siłę, któréj niedawno spróbował. P. Michał Chevalier, zgodnie z wielu ekonomistami, uważa, że, aby wyjść z labiryntu, obrać można dwie drogi: jedna prowadzi do *feudalizmu* przemysłowego na wzór angielski, albo rolniczego jak w Polsce i Rossyi, pod którym massy robocze są poddańczemi na-

---

[7]) I. 20.

rzędziami; druga droga, mało dotąd zwiedzana i po któréj ostrożnie postępować należy, wiedzie do stowarzyszenia interesów przeciwnych majstra i czeladnika, właściciela i rolnika. Ta ostatnia tylko jest sprawiedliwą i dziś podobną; byłby szalonym, ktoby chciał pierwszą wybierać. „Stowarzyszenie przemysłowe, mówi P. Michał Chevalier, uwieńczy cywilizacyą, ale sama Ekonomia Polityczna nie podoła zawodowi. Ekonomia polityczna powinna przygotować drogę, ale religia powinna się przyłożyć do usunięcia przeszkód. Przedewszystkiém potrzeba jedności — ale pamiętajmy, że czas nagli. Religia mogła bez niebezpieczeństwa wymówić słowo wolności w obliczu nierówności oburzającéj, bo ogarniała całą nieskończoność istnienia człowieka i miała przed sobą życie przyszłe. W jéj oczach życie doczesne czy to w nędzy czy w szczęściu jest mało znaczącém, jest tylko punktem w niezmierzoności. Ale od czasu rewolucyi równość zstąpiła z nieba na ziemię, z religii przeszła do polityki. Polityka nie posiada jak religia środka wieczności dla sharmonizowania rzeczywistości z zasadą, jéj królestwo jest na ziemi, ona żyje teraźniejszością. To zatém wszystkie umysły zmuszać powinno do zajęcia się jaknajprędszego pogodzeniem rzeczywistości z zasadą [8]).“

Ekonomia Polityczna będąc nauką interesów materyalnych, pokazującą, jak się tworzą potrzeby, jak się rozwijają i, co dziś najważniejsza, jak się organizują, ma w swym zakresie powolanie ogromne. Potrzeby zaś, któremi się opiekuje nie ona, ale polityka wynajduje; ona je tylko szykuje, stósownie do idei moralnych, które spostrzega w narodzie. Prawdy Ekonomii Politycznéj w gruncie rzeczy uniwersalne zależą zatém, można powiedzieć, w rzeczy saméj od interesów, narodowości i religii każdego kraju; każdy naród, stósownie do położenia, stopnia oświaty i składu społeczności, w jakim się znajduje, może mieć swą Ekonomią Polityczną. Wyrażenie ***Ekonomia narodowa*** nie jest wcale paradoxem, ale nauką prawdziwą, stałą, opartą na zastósowaniu, jakiego są liczne przykłady. P. Michał Chevalier, postępując zupełnie w dy-

---

[8]) I. 25.

rekcyi Ekonomii narodowéj, zapytuje się jaki, jest dzisiaj we Francyi główny cel albo interes polityczny, który sprawia, że wszystko stoi w zawieszeniu? Jakie dążenie dzisiajszéj cywilizacyi francuskiéj? Odpowiada, że Francya dąży do emancypacyi drugiéj części stanu trzeciego, czyli innemi słowy, do urzeczywistnienia dawno ogłoszonéj zasady równości. Z tym interesem, mówi on daléj, łączy się węzłem nierozerwanym inny interes: porządek. Ekonomia Polityczna francuska ma tym sposobem drogę wskazaną; nie może przedstawiać zmian nagłych, dobrych tylko dla socyalistów, ale reformy postępowe; nie może głosić wojny cywilnéj, bo przekonała się, że ta niezdobywa emancypacyi, kiedy dla niéj nie ma materyalnéj podstawy, ale myśleć o organizacyi pracy na drodze pokoju. Emancypacya drugiéj części stanu trzeciego, jakby kto powiedział, emancypacya włościan polskich, nie może się obejść *bez współdziałania środków materyalnych*. Odróżnić tu starannie należy drogę, jaką obrała, dążąc do wolności, pierwsza połowa stanu trzeciego. Droga ta, jak wiadomo, była czysto polityczną ograniczającą się na zmianie dyrekcyi w interesach publicznych i na ogłoszeniu praw w roku 1789. Tak być mogło, bo mieszczanie francuscy, kiedy dobijali się do emancypacyi, byli już zamożni, niezależni, a zatém mieli dość wczasu do trudnienia się sprawą publiczną i dosyć rozumu, aby umieć bronić praw im nadanych. Otóż druga część stanu trzeciego nie znajduje się w tém położeniu, dla niéj prawa z 1789. roku nie zrobiły wielkiéj zmiany, ona cierpi dotąd głód, pragnienie i zimno; dla tego środki jéj emancypacyi powinny być zupełnie inne i tu się pole dla Ekonomii Politycznéj otwiera. „Jakiś skryty instynkt, mówi P. Michał Chevalier, ostrzega nas, że organizacya przemysłu zaradzi takiéj potrzebie. Nie sądźmy, aby stronnicy przemysłu chwycili się go w tém przeświadczeniu, że przemysł umie robić zmiany olbrzymie, nagłe i ma za sobą współczucie narodu; nie dla tego zalecają go oni, że nieraz dokonał sztuk czarodziejskich, ale dla tego, że jest silny, dobroczynny, że jest energiczną dźwignią polityki dzisiajszéj, nakazującéj nam uważać ludzi za współobywateli, że jest spokojnym

pomocnikiem religii nakazującéj kochać biedniejszych jako braci [9]."

Historya pokazuje, że praca i przemysł były głównym warunkiem wolności. W starożytności wolność nie rozszerzyła się do klass wszystkich, bo środki pracy były ograniczone, produkcya mała, i to właśnie utrzymywało patrycyat i niewolę. Kiedy Chrystus przyszedł podnieść ubogich a poniżyć bogatych, i zaszczepił na ruinach świata starego prawdy nowe, los biednych polepszył się, jednakże i wtenczas, pomimo usiłowań, pomimo głoszenia równości w obliczu Boga, duchowieństwo nie mogło wszystkiego dokonać, musiało cierpieć, że prawo boskie było przywilejem na ziemi. Przyczyna leżała w stanie ówczesnym pracy i przemysłu, produkcya była ciągle mała, dobry byt nie mógł się rozszerzyć.

Można śmiało powiedzieć, że nie tak zły rozdział produkcyi, jak raczéj jéj niedostateczność utrzymywała różnice spółeczne w wiekach średnich. Ta przyczyna istnieje jeszcze do tych czas. Pan Michał Chevalier daje na to dowód: „Przychód roczny we Francyi, mówi on, wynosi ośm miliardów na trzydzieści pięć milionów mieszkańców, czyli 230 fr. na głowę, na dzień wypada zatém 63 centymów. Pytamy się, kto za tę kwotę potrafi dostać żywności, mieszkania, odzienia i zaspokoić potrzeby moralne? Gdyby więc pomimo całéj niesprawiedliwości zasady równości majątkowéj, wszyscy zredukowani zostali do jednego przychodu, taki przychód nie uratowałby biednego od nędzy. Nicby się nie zmieniło i tylko mielibyśmy więcéj ubogich. Dziś zatém jak temu lat dwa tysiące, jak temu wieków czerdzieści, polepszenie losu ludu zależy od powiększenia produkcyi. To rzecz najgłówniejsza; nie obawiajmy się złego jéj rozkładu, bo zasada równości zapisaną już została w naszych prawach, przeszła w obyczaje i tak polityka jak religia na wyścigi ją wspierają [10]."

P. Michał Chevalier wierzy, że za pomocą przemysłu byt dobry niedługo rozszerzy się; zamożność pierwszéj części stanu trzeciego tworzyła się przez kilkanaście wieków, zamożność drugiéj części może być osiągniętą za dwa a może na-

---

[9]) I. 43. [10]) I. 49.

wet za wiek jeden. Postępy nadspodziewane, jakie czyni przemysł, wynalazki jenialne, których żadna imaginacya opisać nie zdoła, usprawiedliwiają nadzieję professora, uważmy przecież, że to jeszcze początek, że wiele sekretów natury jest nieznanych, wiele sił pominionych, jak się to zmieni i wszystko będzie lepiéj użyte, wtenczas spodziewać się można, że massa produkcyi zaspokoi pozostałą część ludzkości i nędza zniknie ze spółeczeństw jak już zniknęła trąd z ciał. „Niezapominajmy, słowa są P. Chevalier, że taki stan nie sprowadzi wcale człowieka do stóp bóżka materyalizmu, przeciwnie: on go podniesie. Rozum przygniecie materyą, a wtenczas do opiekunki dusz, do religii należeć będzie obowiązek przeszkodzenia, abyśmy nie nadużyli zwycięztwa albo nie abdykowali, rzucając się do stóp cielca, któregośmy powalili. Jeden z największych mędrców starożytności, Arystoteles powiedział, że, gdyby cywka tkacka i nożyce mogły pracować bez pomocy rąk ludzkich, niewolaby upadła. Widział on, że człowiek gnębiony był przez człowieka dlatego, że cywilizacya ówczesna nie mogła zwyciężyć materyalnych przeszkód natury. Dziś cywka i nożyce pracują ledwie nie same, przyszedł więc czas dla wolności i co więcéj dla wolności złączonéj z dobrym bytem azatém z porządkiem, dwie rzeczy niepraktykowane dotychczas. Jak to wszystko będzie dokonane, Francya stanie u kresu życzeń, które ogłosiła temu lat pięćdziesiąt i, jeżeli postęp religijny pójdzie równym biegiem jak postęp materyalny, wówczas ziścić się może marzenie o wieku złotym, który ciemne podanie stawiało w przeszłości, kiedy on przeciwnie, jeżeli jest istotnie na ziemi, tylko przed nami być może [11])."

To, cośmy dotąd powiedzieli, stanowi założenie kursu pana Michała Chevalier i sprowadzić się może do dwóch wypadków:

1) przemysł jest warunkiem moralności, wolności i potęgi narodów;
2) postęp w moralności, wolności i potędze zależy od postępu w produkcyi.

---

[11]) I. 54.

Professor, pragnąc wpoić te prawdy w umysły, wziął je za przedmiot kilku prelekcyj mianych w roku 1842. i rozebrał obszerniéj. Dla wyjaśnienia pierwszéj wziął za przykład to, co było zawsze najprostszém i najniezbędniejszém, *żywność*, a z przemysłu samą *uprawę zboża*. Wiadomo z tradycyi historycznéj, jakim sposobem żywił się początkowo człowiek: szedł na los szczęścia szukać roślin, dzikich owoców albo korzeni, błąkał się po kniejach, walczył z żarłocznemi zwierzęty czychającemi na jego życie, cały czas obracał na obmyślenie potrzeb materyalnych. Powiedziano, że człowiek jest królem zwierząt, możnaby powiedzieć, że wtenczas był on tylko jednym ze zwierząt. Jakie było wówczas jego życie? Oto pomimo uroku opisów wieku złotego, potrzeby materyalne tak trudno mógł zaspokajać, że antropofagia służyła za środek zwyczajny życia. Wynalazek owoców mogących się przechowywać, np. żołędzi i ziarn w skorupach był wielkiém odkryciem, bo człowiek mógł wtenczas robić zapasy i zakosztować chwili spoczynku i namysłu, ale dopiero odkrycie zboża zabezpieczyło stale jego exystencyą i wprowadziło cywilizacyą. Cywilizacya ukazała się ze snopkiem zboża w ręku; Wirgiliusz powiedział:

. . . . *vestro si munere Tellus*
Chaoniam pingui glandem mutavit arista.

Zboże ma tę wielką własność, że potrzebuje pracy regularnéj, rośnie regularnie, łatwo się przewozi i przechowuje. Na Wschodzie zastępował zboże ryż, a w Mexyku kukurudza, posiadające niemal równe własności. Dzięki tym trzem płodom, cywilizacya wzmagała się i każdy jéj postęp związany był nierozerwanie z gospodarstwem. Wynalazek pługa ułatwił pracę człowieka około ziemi a odkrycie żelaza inaugurowało przemysł nowożytny. Znano dawniéj złoto i miedź, bo znajdują się w stanie rodzimym, żelazo przeciwnie odkrytém zostało później, bo potrzebuje wyrobu i kryje się w przedmiotach niemających wyraźnego pozoru kruszcu. Jakiém było dobrodziejstwem dla rodzaju ludzkiego odkrycie żelaza pokazują dzicy oddający kawałki złota za jeden gwóźdź żelazny. Odkrycie tych trzech rzeczy: zboża, pługa i żelaza uwolniło zatém człowieka od pracy zwierzęcéj, wywlekło ze

stanu upodlenia i wlało myśl w jego istotę dotąd całkiém cielesną. Można dla tego powiedzieć, że z każdém odkryciem przemysłowém, człowiek zdawał się dodawać do członków swego ciała członki nowe, uwalniające pierwsze od pracy zabijającéj władze duszy. „Wiem, mówi P. Michał Chevalier, że wolność jest przedewszystkiém manifestacyą porządku moralnego, że dla niéj potrzeba zrozumienia zasady chrześcijańskiéj współczucia bogatego dla ubogiego, cierpliwości, umiarkowania, uznania wyższości sprawiedliwych i spoglądania częściéj niżéj siebie jak wyżéj, ale to także jest pewna, że wolność ma warunki materialne; tym warunkom trzeba podołać, inaczéj wszelkie nasze pomysły wtrącone zostaną w poczet marzeń, jak to się stało za konwencyi, która dążyła do zniesienia służby i zniwelowania głów wszystkich [12]).

Dla wyjaśnienia drugiéj prawdy, to jest, że postęp w moralności, wolności i potędze narodu zależy od postępu w produkcyi, professor przeszedł wpływ, jaki wywarło na dobry byt i cywilizacyą udoskonalenie wyrobów żelaznych, mielenia zboża, dróg transportowych, kanałów, wreszcie rzeczy służących do odzieży i ubiorów, które, przy ogromném zniżeniu ceny, stały się przystępne dla każdego i tym sposobem mogą posłużyć do zaprowadzenia czystości tak w domu jako też około ciała, téj czystości, o któréj *Wesley*, predykator angielski, powiedział: że ona jest więcéj niż zaletą, jest cnotą podnoszącą duszę, wlewającą w człowieka uczucie jego godności. — Słysząc tyle uwielbiań nad cnotami Rzymian zdawałoby się, że chcemy wmówić w nich cnoty, o których oni zapewnie nie myśleli. Chwalimy często Cyncynatów i Fabiuszów, ich surowość w żywności i odzieży, dziwimy się, że dyktatorwie rzymscy orali ziemię, że konsulowie piekli rzepę, kiedy ambasadorowie od Samnitów przychodzili z nimi traktować, ale, jeżeli to tylko ma stanowić ich prawo do sławy, pytamy się, dla czego nie uwielbiamy królików nowéj Zelandyi i murzynów nad brzegami Afryki? Nie, sława wielkich obywateli rzymskich polegała

---

[12]) I. 79.

raczéj na poświęcaniu się ojczyźnie, na uległości prawom, na abnegacyi moralnéj, których dali tyle dowodów. Abnegacya materialna jest rzeczą przyzwyczajenia i humoru wspólną wielu miernym; wielkiego obywatela i bohatera wydać tylko może abnegacya moralna. Tak więc, mówi P. Michał Chevalier, aby podnieść drugą część stanu trzeciego, trzeba, powiększyć produkcyą, uczynić ją tańszą, przystępną dla każdego, trzeba doskonalić metody pracy, inne narzędzia wynajdywać i nieustawać w usiłowaniach; w miarę ulepszeń nędza będzie znikać z naszego oka. Nie chcemy przeto mówić, aby, dzięki przemysłowi, nędza znikła zupełnie, żeby ziemia zamieniła się w obiecany raj i łzy lać się przestały. Łzy płynąć będą na ziemi, dopóki ją będą zamieszkiwać ludzie, chcemy tylko zwrócić uwagę na tę pocieszającą nadzieję, że wprzyszłości cierpienia materialne daleko mniéj uczuć się dadzą.

P. Michał Chevalier, występując tak śmiało za powiększeniem produkcyi obraził przekonanie wielu ekonomistów. Istotnie, dwa zarzuty można mu zrobić. Pierwszy i najgłówniejszy jest następujący: kto chce powiększać nieskończenie produkcyą zapomina, że jéj nadmiar jest przyczyną zwyczajną wszystkich katastrof przemysłowych, że on właśnie staje się powodem upadku fabryk i fortun ciężko zapracowanych. P. Michał Chevalier zaprzecza, aby przyczyną takiego nieczęścia był zbytek produkcyi; główny błąd ekonomistów podzielających to zdanie ztąd, utrzymuje on, pochodzi, że wyjątek biorą za regułę, przypadek za stan normalny. Prawda, że czasem obfitość produkcyi sprowadza nieszczęścia, ale zkąd złe pochodzi? Oto ztego, że kiedy jedna gałąź posuwa swą produkcyą, inne nie stają w położeniu odpowiedniém. Handel tak zewnętrzny jak wewnętrzny zależy na zamianie, produkta płacą się produktami; aby kto co kupił, musi sobie na to zarobić, to jest, musi sprodukować; zamiast więc utrzymywać, że takie złe pochodzi z obfitości produkcyi, należałoby powiedzieć, że wypływa z braku produkcyi. Wszędzie, gdzie się znajduje ludność biedna, ale chcąca i umiejąca pracować, środkiem polepszenia jéj losu jest powiększenie produkcyi. „Trzeba

tylko, mówi professor, aby produkcya była regulowaną, żeby szła w harmonii z innemi, że tak wyrazimy się, kąty wyskakujące odpowiadały kątom wskakującym, jedném słowem, żeby całość produkcyi była w stósunku całości potrzeb krajowych.... Trzeba nadto aby, narzędzia doskonalono, metody poprawiono, tak iżby człowiek, oddając jedną zawsze ilość pracy, zwiększał swą produkcyą i przeto miał czas zaspokoić swe potrzeby moralne.... Że zaś używanie wydoskonalonych narzędzi wymaga ich posiadania a tego nie nabywa się chyba przez oszczędność, to jest, pozostałość z produkcyi pracy dawniejszéj, dlatego trzeba oszczędzać i przyiść do tego stanu, żeby cała praca nie była dla zaspokojenia potrzeb, zupełnie spożytą... Tak nierobiła starożytność, tak i dzisiaj nie robi wiele narodów; są dotychczas kraje spożywające całą produkcyą i dlatego nie postępujące w potędze. Nie wszyscy rozumieją, że patriotyzm wymaga poświęcenia jednego pokolenia dla dobra drugich, tak samo jak od ojca domagamy się, aby uszczuplał swych wydatków dla zostawienia trochę synowi; że obywatelstwo zależy na poświęceniu części naszych uciech i dobrego bytu dla osłodzenia losu tych, którzy po nas na drogę życia wystąpią.... Tak więc, jak widzimy, postęp materialny narodu każdego wiąże się z tém, co jest najwznioślejszém i najsłodszém w przeznaczeniu człowieka, bierze wyraźnie początek u źródła moralności i do niego powraca, postęp przemysłowy polega na miłości jednéj generacyi ku drugiéj i dąży do wzmocnienia tego związku odwiecznego, który kojarzy familią. [13])

Drugi zarzut przeciwko potrzebie powiększania produkcyi polega na niepodobieństwie otrzymania żądanéj massy produkcyi. Pierwszy zarzut tyczył się tylko nadużyć nieuregulowanéj pracy, ale drugi zaprzecza zupełnie postępu dzisiajszéj sile produkcyinéj. Prawda, mówią niektórzy, że produkcya w pewnych gałęziach postępuje, ale postęp ten ogranicza się do niewielu przedmiotów, w innych zostaje w odrętwieniu, w sztukach naprzykład mechanicznych jest

---

[13]) I. 111.

widoczny, przeciwnie w rólnictwie a szczególniéj w chowie bydła żaden. P. Michał Chevalier przyznaje, że postęp w produkcyi rólniczéj nie powiększa się, można nawet powiedzieć, że się zmniejsza, ale to nieszczęście nie może bydź brane za regułę, raczéj za przypadek sprowadzony przez reakcyą rewolucyi przeciw własności ziemskiéj, z któréj Francya dotychczas wyjść nie potrafiła. Utrzymywać, że, co się dziś dzieje we Francyi, musi się dziać zawsze i we wszystkich narodach, byłoby naśladować lisa znajoméj bajki, który dlatego, że utracił ogon, chciał aby było modném, nie nosić ogona. Stan w jakim się dziś znajduje rólnictwo francuskie, jest niezawodnie opłakany, ale na to złe są środki zaradcze, do których prędzéj czy późniéj rząd się odwoła, że zaś postęp rólniczy przy postępie fabrycznym jest podobny, pokazuje Anglia pogrążona, jak wiadomo, całkiem w przemyśle mechanicznym, a która przez dobre metody gospodarskie podniosła siłę produkcyjną ziemi do potęgi zadziwiającéj. Aby przyjść do postępu, jaki się spostrzega w Anglii, potrzeba dróg, kanałów i w tym względzie Francya robi codziennie postępy, ale, co ważném jest także, potrzeba aby prywatni lepiéj rozumieli naturę potrzeb gospodarstwa wiejskiego. „We Francyi, mówi P. Michał Chevalier, mało kto dotąd zrozumiał, że gospodarstwo jest rodzajem rękodzielni potrzebującéj kapitałów, które rządność i oszczędność wyradza. Anglia podniosła tak wysoko siły ziemi, bo zrozumiała, że ziemia jest jedynie narzędziem pracy i że potrzeba kapitałów, aby ją użyźnić i uprawiać instrumentami udoskonalonemi. We Francyi gospodarze wiejscy rachują tylko na słońce i to robi, że, chociaż u nas słońce lepiéj dogrzewa niż w Angli, rolnictwo małe czyni postępy. [14])

Tak więc ni pierwszy ni drugi zarzut przeciwko potrzebie zwiększenia produkcyi nie może się utrzymać; pokazane wyżéj dobroczynne jéj skutki na moralność, wolność i potęgę narodów są niezaprzeczone, od niéj zależy możność emancypowania klass pozbawionych środków używawania praw, które ich usamowolnienie głoszą. Cel ekono-

---

[14]) I, 123.

miczny i moralny jest z nią stale związany i do tego środka postępu powinny zmierzać wszystkie usiłowania. Lecz aby powiększyć produkcyą, niedosyć jest nieżałować rąk i pracy zwyczajnéj; w takim razie skutek byłby bardzo ograniczony, produkcya małą; aby ją znacznie pomnożyć i przyśpieszyć, trzeba użyć narzędzi wyręczających i dwojących pracę ludzką, to jest *machin.*

Machiny jak wszelkiego rodzaju narzędzia wydoskonalone, mają tę własność, że powiększają rezultat siły człowieka, korzystając z martwéj siły natury; powtóre, że regulują używanie sił naszych, bez wytężenia ich prowadzą w kierunku oznaczonym a przecież przynoszą powiększenie ostatecznego wypadku. Pod tym względem uważać można, że machiny przeobrażają nasze siły. Największa jednak ich zasługa zasadza się na tém, że zmuszają ogromne siły rozpostarte w naturze do pracowania na naszą korzyść, a zatém zwiększają w stósunku nadzwyczajnym produkcyą przemysłową. Taki rezultat jest za widocznie dobroczynny aby można przypuścić przeciwników machin. Jednakże znaleźli się tacy a na czele ick stoi *Sismondi.* Zarzuty czynione przeciwko użyciu machin są różnego rodzaju, najgłówniejszym jest ten, że pozbawiają wyrobników pracy a zatém wyżywienia. Zdawałoby się, że machiny, czyniąc produkcyą obfitszą i tańszą, sprawiając, że zatém najbiedniejszy może z niéj korzystać, nie powinny odbierać takiego zarzutu, ale trzeba tutaj uważać, że one jako narzędzia produkcyi istotnie współzawodniczą z rękami ludzkiemi. Jeżeli naprzykład jedno z takich narzędzi mechanicznych zaprowadzone jest po raz pierwszy w jakiéj gałęzi przemysłu, wtenczas może przez pewny czas pozbawić pracy rzemieślników. Tak się nieraz zdarzyło, ale uważać należy, że zawsze chwilowo tylko. Przeciwnicy machin, nieuważając na prawdziwe przyczyny złego, przedstawiają przypadek jako regułę i wydają wyrok fałszywy. Wiadomo, że zaprowadzenie machin nie dzieje się we wszystkich gałęziach przemysłu razem, ale powoli, w pojedyńczych gałęziach i stopniowo, a zatém cała ludność nie może bydź od razu pozbawioną pracy; nadto, ile razy zaprowadzają się

machiny do nowéj gałęzi, przerwanie pracy robotników jest tylko chwilowém, zmieniają oni tylko tryb albo rodzaj pracy, *deklarują się*, jak mówią Francuzi, ale machiny, powiększając produkcyą w stósunku ogromnym, powiększają robotę i sprowadzają to dobrodziejstwo, że nie tylko dawni ale nawet nowi robotnicy znajdują przy nich zarobek. Za dowód posłużyć nam mogą przędzalnie bawełniane w Anglii. Wiadomo, że w roku 1769, kiedy *Arkwright i Hargreares* wynaleźli machiny do przędzenia, ludność poświęcająca się temu przemysłowi, za pomocą rąk i prostych narzędzi, wynosiła 7900 głów. Kiedy pojawiły się nowe machiny powstały zaburzenia robotników, skargi i przestrach, ale cóż się pokazało? Oto, że po dziesięciu latach pracy machiny podniosły tak wysoko produkcyą bawełnianą, iż mimo pomocy machin potrzeba było zatrudnić 350,000 osób, aby żądaniom podołać. Powiększyła się więc liczba robotników o 4400 na 100. W roku 1833 machiny przędzalne zatrudniały już 487,000 ludzi, a, jeżeli dołączymy do tego drukarzy perkalowych, fabrykantów tiulu i innych mających związek z tą gałęzią przemysłu, liczba wzrośnie do 800,000. Nie tu koniec. Machiny przędzalne potrzebują mechaników, kowali, ślusarzy, hamerni; P. *Baines* wyrachował, że liczba oddających się tym zatrudnieniom wynosi 200,000, coby razem czyniło milion. Jeżeli więc teraz zwrócimy uwagę na to, że robotnicy mają żony i dzieci i zdwoimy tylko otrzymaną liczbę, znajdziemy, że machiny, które w roku 1769 zagrażały 7900 osobom, żywią dziś dwa a może i trzy miliony ludzi.

Przeciwnicy machin utrzymują także, że one sprowadzają zniżenie zapłaty robotnika, ale i tu doświadczenie przekonywa, że się dzieje przeciwnie. Z rachunków Pana *Baines* pokazuje się, że w r. 1769 przędzielnik zarabiał na dzień półtora złotego, przeciwnie w r. 1787 zarabiał cztery złote, a płaca tkacza podniosła się od trzech złotych do ośmiu i to właśnie sprawiło, że kapitał potrzebny na opłacenie robotnika, który w r. 1769 wynosił cztery miliony osiemkroć sto tysięcy, podniósł się w r. 1833 do 728 milionów złotych. Aby zresztą dać dowód, że machiny, ułatwiając i przy-

śpieszając pracę nie obracają się na szkodę dawnych rzemieślników, dość przypomnieć sobie, jaki powstał krzyk furmanów kiedy wzięto się we Francyi do dróg żelaznych. Skutek pokazał, że furmani zeszli tylko z dróg zastąpionych przez koleje żelazne, ale nie zostali pozbawieni zarobku. Od czasu jak podróże stały się łatwiejszemi i szybszemi massa podróżnych powiększyła się do tego stopnia, że dawni furmani zajęci dziś przywożeniem podróżnych do stacyi dróg żelaznych nie mogą podołać potrzebie.

Tak więc machiny ani nie odbierają chleba robotnikom ani nie zmniejszają zapłaty dziennéj ich pracy, wywierają zaś skutek dobroczynny, bo zniżają cenę produktów; z taniością powiększa się liczba kupujących a z kupującymi liczba robotników. *Sismondi*, mówiąc, że drogość produktów jest *małą niedogodnością* i powstając na *taniość*, zapomina, że tu nie idzie o małą taniość ale o ogromną, o dziesięć albo sto razy większą a na taki rezultat nie sposób, aby massa potrzebujących była nieczułą. *Sismondi* i wszyscy przeciwnicy machin pomylili się dla tego, że nie zważali na fakta i nie znali liczb świadczących o dobroczynnych ich skutkach, nie zważali ni na taniość produkcyi ni na ogrom jéj i powiększającą ją konsumpcyą; a przecież są to fakta ważne i tém ważniejsze, że taki rezultat otrzymany został bez powiększenia pracy człowieka. Tylko przy pomocy machin rozwiązane bydź może zadanie produktowania dobrze, dużo, prędko i tanio, tak ważne dla wolności i godności wszystkich. Niezawodnie machiny nie sprowadzą ideału doskonałości na ziemię, częstokroć nawet mogą być użyte na szkodę ludzkości, ale czegóż człowiek nie nadużywa? Jak wszystko na świecie tak i użytek machin powinien mieć za podstawę surowe obyczaje, sprawiedliwe prawa i religią. Machiny zresztą nie mają na celu zaspokojenia serc ludzkich, rozpościerają tylko zamożność i bogactwo a wiadomo, że bogactwo nie stanowi szczęścia człowieka. „Jeżeli nieład, mówi P. Michał Chevalier, umysły ogarnia, jeżeli serca pełne są żądz niepodobnych do zaspokojenia, jeżeli wiara jest obumarłą i obyczaje skażone, takim plagom nie ulży bogactwo, takich zawad do szczęścia nie usunie. Szczę-

ście zależy na harmonii życzeń z podobieństwem ich urzeczywistnienia, na równowadze potrzeb z możnością zaspokojenia onych. Szczęście zależy od pewnego spokoju duszy, któremu Ekonomia polityczna nie może przepisywać prawideł i którego ona nie tworzy; jest to dzieło właściwe tylko filozofii i religii. [15])

Do dwóch zarzutów głównych przeciw zaprowadzeniu machin, o których dopiero mówiliśmy, łączą się jeszcze inne pomniejsze, których nie można zostawić bez odpowiedzi. Utrzymują naprzykład niektórzy, że one czynią pracę nieregularną, wystawioną na tysiące przerw sprowadzających długie przestanki i nędzę. Taki zarżut jest przeciwny rzeczywistéj funkcii machin, które przerw właśnie nie cierpią i które psują cię w spoczynku. Wiadomo, że posiadanie machin wymaga znacznych kapitałów, rozległych budowli, uorganizowania pracy na wielką skalę, obszernych zapasów, w takim razie każda przerwa jest dla fabrykanta śmiertelną, kapitał włożony nie przynosi procentu, zapasy się psują, machiny rdzewieją; że nie bierzemy w rachunek niebezpieczeństwa oddalenia robotników, z których nie wszyscy potém wracają. Fabrykant obawiać się musi przerwy nadewszystko i dlatego często się zdarza, że pracuje ze stratą, aby przynajmniéj zmniejszyć szkodę, jakąby mu przyniosło zepsucie machin i zapasów.

Ci, co utrzymują, że machiny zmuszają człowieka do pracy nad siły, że go zamieniają w gatunek kółka, które do nich musi się w swéj pracy stósować, zapominają, że właśnie celem machin jest ulżyć pracy człowiekowi, używając sił natury w pomoc. Aby przekonać się o tém, dosyć przypomnieć sobie, jakim sposobem wznosiły się dawne piramidy, obeliski i ile ludzi ginęło przy ich robocie; przeciwnie, gdyby dziś podobało się stawiać takie budowy, same machiny parowe podnosiłyby łomy kamieni, człowiek byłby tylko dozórcą i nic nie zagrażałoby jego życiu. Zarzut, że machiny przeciągają długość pracy dziennéj robotnika, jest sprawiedliwszy i ważniejszy. Zapewnie znajdują się fabrykanci niesu-

---

[15]) I. 147.

mienni, co nadużywają sił ludzkich, ale lekarstwem na to jest sam interes fabrykanta. Pokazało się, że praca zadługo przeciągnięta, osłabiając siły człowieka, staje się nieprodukcyjną, to sprawiło dzisiaj ogólne dążenie w przemyśle za zmniejszeniem godzin pracy. Niedawno jeden fabrykant w Alzacyi zmniejszył o godzinę dzień roboczy i przekonał się, że wypadek pracy był ten sam, co dawniéj.

Jeden z zarzutów opiera się na zaprzeczeniu zasadzie *podziału pracy*, który *Smith* za najgenialniejszy uważał. Uważają niektórzy, że robotnik trudniąc się ciągle jedną czynnością naprzykład: ośmnastą częścią szpilki, wpada w ślepą rutynę i władze swe zatraca. P. *Lemontey*, wychodząc z tego założenia i pomny nauk filozofów ostatniego wieku upatrujących szczęście i doskonałość człowieka w stanie natury, wołał że dziki, dla tego, iż jest przymuszony walczyć z żarłocznemi zwierzęty, dla tego że używa na ten cel siły i podejścia, ma więcéj wyobraźni i rozsądku i wyższym jest od dzisiajszego robotnika miejskiego. Aleć dosyć porównać ślamazarność wieśniaka z ruchawością robotnika fabrycznego, żeby się przekonać o śmieszności zarzutu. Można nawet śmiało powiedzieć, że w klassie roboczéj postęp zależy właśnie od upowszechnienia przemysłu; nikt naprzykład nie znajdzie robotnika, któryby miał tyle roztropności i ułożenia tak w postawie jak w mowie, ile ich ma robotnik paryzki. Niezawodnie, że robota około ośmnastéj części szpilki nie rozwija władz umysłowych, ale daleko gorzéjby było, gdyby jeden człowiek robił ją całą, wtenczas taż sama ilość pracy dałaby sto razy mniejszy wypadek, nędza byłaby następstwem i dowcip ludzki skrzydła swe zapewnieby utracił. Właśnie dzięki podziałowi pracy umysł robotnika się rozwija, praca staje się lżejszą i myśl więcéj pochopną. P. Karól *Dupin* uważał, że tam, gdzie są machiny w użyciu, człowiek uwolnia się od pracy przechodzącéj jego siły a natomiast powierzoną mu zostaje praca delikatna, wykonanie wymagające smaku, co nadzwyczaj rozwija jego umysł. Rola robotnika fabrycznego podniosła się przeto, za pomocą machin stał się z wyrobnika

dozórcą boskich tworów, albo podmajstrem jak to Biskup w *Nancy* powiedział.

Ci, co uważają machiny za nieszczęście, powinniby cofnąć się myślą w czasy starożytności i zastanowić się jaki wówczas był los człowieka, albo przypuścić na chwilę, że zniesiono machiny i wystawić sobie, w coby się wówczas zamienił ród ludzki. Czyż człowiek niezostałby znowu przykuty do młyna, wiosła, korby, miecha lub kowadła, czyż łachmany nie okrywałyby jego ciała a pokarmy niezdrowe nie stały się jego pożywieniem; zmęczony cierpieniem, głodem i nędzą, uznaćby wtenczas musiał bogatszych za wyższych nadziemsko, zamknąłby się w kaście, któréj powinność stanowiłaby ciężka praca, i z takiéj kasty nie miałby już sposobu się wydobyć. Jeżeli kiedy, to niezawodnie wtenczas człowiek miałby tylko przed sobą *rozpacz*, o któréj mówi **Rousseau** i **Rosmini** i z takiego materyalnego piekła nie mógłby nikt go odkupić bez machin.

Niezawodnie, że w epoce tak bliskiéj wprowadzenia w użycie machin łatwo jest chwytać wypadki pojedyńcze, częstokroć opłakane i przeczyć dobroczynności odkryć, ale nie trzeba zapominać, że takie wypadki są wyjątkiem czasowym, nie zmniejszającym wcale wielkości dobrodziejstwa. Mówiliśmy wyżéj, że Anglia z 25 milionami ludności, któréj ziemia wyżywić nie jest w stanie, produkuje tyle, ile gdzieindziéj 300 milionów by nie wydało. Prawda, że tam klassa robocza z powodu złych praw jest biedna, ale pytamy się, w coby się obróciła i z czegoby żyła, gdyby jéj odjęto machiny, ten dla niéj jedyny środek życia? Aby zresztą przekonać się, czém jest człowiek bez machin nie trzeba nawet śledzić go w starożytności, dość zwiedzić Azyą, gdzie mechanika nie istnieje albo istnieje w stanie dziecińslwa. Każdy się tam przekona, że kraje, które wyobraźnia poetów przedstawiała nam tak powabnie, w których Paktol płynie wodą unoszącą źdźbła złota, gdzie królestwo Golkondy posiada kopalnie diamentów, ten teatr Tysiąca i jednéj nocy, ojczyzna Paszów i Nababów, w rzeczywistości doznają najokropniejszéj nędzy i niewoli. Tamto dopiero praca jest niepewna, robotnik pod

ciężarem znoju nieustannego bez odwagi i chęci a rozum ludzki stawiony niżéj instynktu zwierzęcia.

Gdyby przeciwnikom machin daną była władza zniszczenia tych dobroczynnych narzędzi, niezawodnie długoby się zastanawiali, czy mają wydać wyrok potępienia, więcéj powiemy, niewydaliby go wcale, ale, jeżeli nie wypada niszczyć tych, które już są, zapytaćby się godziło, dla czego nie wolno stawiać nowych? Pamiętajmy, że wiek nasz stoi w obec trudności ogromnéj, emancypacyi klass biednych; widzimy, że produkcya jest niedostateczna na potrzeby narodów, ponieważ wielu jest źle ubranych, źle karmionych i źle mieszkających. Jaki na to wynajdziemy środek? Nie ma tylko dwa: albo przyjąć machiny, albo powiedzieć, że dążenie dzisiajszéj ludności do polepszenia bytu, choćby było połączone z miłością pracy, z cierpliwością i szacunkiem dla praw jest szalone. „Jeżeli przeciwnicy machin, mówi P. Michał Chevalier, obiorą ten ostatni środek, niech się posypią popiołem, obloką w włósiennicę i zachęcają ludność biedną do naśladowania ich. Tylko przestaną wówczas być doktorami Ekonomii Politycznéj a staną się kaznodziejami. Do Ekonomii Politycznéj nie należy dawać morałów narodom, ale raczéj oznaczać prawa, podług których bogactwo tworzy się i rozkłada. Ci, co się zajmują badaniem tych praw, powinni przyjąć, że bogactwo czyli dobry byt, uprawa umysłu i czystość ciała są potrzebne i że wolno każdemu o nie się ubiegać. Machiny są środkiem najenergiczniejszym w tym kierunku a zatém Ekonomia Polityczna musi zalecać ich użytek [16]).“

Ekonomia Polityczna, zalecając użytek machin nie tylko się nie myli, ale przeciwnie, pomaga do wielkiego postępu na drodze moralnéj. W Stanach Zjednoczonych naprzykład i w Anglii, tam, gdzie sztuki mechaniczne są najwięcéj upowszechnione, *kobieta uwolnioną jest zupełnie od prac ciężkich.* Nikt jéj nie napotka przy żęciu zboża, grabieniu siana, ani niosącéj ciężary, i ten fakt wysokiego znaczenia uchronił na zawsze delikatność kobiet od téj grubéj rubaszności, któréj się jeszcze niepozbyły w Europie, od tych postaci dwu-

---

[16]) I. 160.

płciowych typu *virago*, w które obfitują nasze targowiska i wsie. Jest to wielka zasługa rassy angielskiéj, że tak zrozumiała wyższość mężczyzny i że jemu tylko poleciła pracę ciężką; jest to wielki dowód moralności i potęgi narodowéj, albowiem kobieta zostawiona przy ozdobach właściwych jéj płci, staje się wtenczas prawdziwą towarzyszką człowieka, i ma czas i możność dokonania powinności matki obowiązanéj czuwać nad wychowaniem rodziny.

Pokazując moralność skutków machin nie można zamilczeć o niedogodnościach, jakie sprowadzają. Powiedzieliśmy wyżéj, że produkcya we wszystkich krajach jest jeszcze niedostateczną i nie dosyć tanią, aby zaspokoić potrzeby klassy biednéj, że nie objawia się zarówno we wszystkich gałęziach i że wszyscy w niejednakowym stósunku pracują; to sprawia, że kiedy jedni przychodzą do zamożności, drudzy pozostają w biedzie i nie są w stanie z produkcyi korzystać. We Francyi naprzykład, przemysł miejski doszedł wysokiego szczebla doskonałości a przemysł wiejski jest w odrętwieniu; taki stan prowadzić musi za sobą brak odbytu towarów wewnątrz kraju, a, jeżeli przypadkiem dołączy się do tego brak odbytu zewnętrznego, następują przesilenia albo burze przemysłowe, których nie jeden przykład widzieliśmy. Każdy uważa, że taka niedogodność a nawet, można powiedzieć, takie nieszczęście nie pochodzi bynajmniéj z machin i nie dowodzi zbytku produkcyi, ale raczéj ma przyczynę w niedostateczności środków opieki nad postępem wszystkich gałęzi przemysłu i w ścieśnianiu handlu wywozowego. Cóżkolwiekbądź, żaden naród ukrywać złego nie może, owszem winien myśleć o środkach zaradczych. Anglia z natury swego położenia najpierw zmuszoną była zastanowić się nad tym przedmiotem, tak że kierunek, jaki przybrała, ma już za sobą doświadczenie blisko dwóch wieków. Wiadomo, że wyroby bawełniane stanowią jedną z najgłówniejszych gałęzi przemysłu angielskiego, albowiem zajmują blisko miliona robotników zwanych *hand-loom-weavers*. Ta gałęź przemysłu wystawioną była na różne transformacye i przerwy, bądź z przyczyny zaprowadzenia machin, bądź z braku odbytu. Parlament zajmował się kilkakrotnie rozwiązaniem trudności, ekonomisci najzdolniejsi

pomagali w wyświeceniu przyczyn złego, śledztwa najskrupulatniejsze zebrały materyały dające poznać stan prawdziwy rzeczy. Wszakże skutek wszelkich zachodów przekonał wszystkich, że zło nie pochodziło ze zbytku produkcyi, ale z chwilowéj niedostateczności odbytu potrzebnego dla zatrudnienia miliona ludzi nie mających innego sposobu do życia; środki zaś zaradcze, jakie przedstawiła komissya na ten cel mianowana były następujące: powiększenie handlu zewnętrznego przez zniżenie opłat celnych i zawieranie traktatów handlowych z innemi narodami, reforma praw zbożowych, zachęcanie ludności bez zarobku do emigracyi na kolonie zamorskie i instrukcya ludu. Proponowana przez komissyą instrukcya miała mieć na celu oświecenie ludu, aby wiedział, jaki przemysł potrzebuje rąk, do jakiego zatém rzucić się należy; powtóre, powiększenie moralności, bez któréj człowiek, przyciśniony nędzą, staje się zbrodniarzem; potrzecie, podniesienie osobistéj godności robotnika i podniesienie odwagi tak, iżby zdołał znieść chwilową przerwę w pracy. Nieszczęściem komissya angielska zapomniała, że instrukcya powinna być podwójną i tyczyć się tak robotników jak fabrykantów. Co bowiem powiększa okropność burz przemysłowych w Anglii i utrudnia podniesienie klass biednych, to pogarda przechodząca wszelkie pojęcie, z jaką fabrykant tamtejszy spogląda na robotników żyjących z zarobku. Fabrykant angielski uważa robotnika za człowieka innéj jak on natury, oddala przeto chwilę zbliżenia do siebie tych dwóch klass za pomocą stowarzyszeń. „Edukacya rzemieślnicza w Anglii, mówi z tego powodu Pan Michał Chevalier, powinna mieć na celu obie klassy; trzeba nauczyć dumnego fabrykanta albo majstra, że on i robotnik są dziećmi jednego Boga, trzeba go nauczyć szanować i kochać braci wydziedziczonych z fortuny, pracujących na chléb codzienny w pocie czoła [17].“

Pogarda fabrykanta angielskiego dla robotnika jest niestety historyczną, bierze źródło w różnicy rass i w uznaniu różnicy klass jakie cechuje prawa Wielkiéj Brytanii. Przyczyny złego są zatém liczne, środki, które komissya parlamentowa

[17]) I. 173.

obrała, a które P. Michał Chevalier zdaje się uważać za dostateczne, nie zaradzą wszystkiemu, tylko że złe nie pochodzi z machin i zbytku produkcyi; nim zaś reformy, czas, a może i wypadki spółeczne zmienią stan, w którym Anglia zostaje, potrzeba koniecznie środków zaradczych przeciwko nędzy wyradzającéj się z braku odbytu towarów. Sposoby proponowane przez komissyą jako polityczne i zależące od stósunków zewnętrznych, które sam czas zwykle zaprowadza, nie mogły wiele zdziałać; Anglia oddawna już musiała urządzić u siebie taxy obracane na *jałmużnę publiczną*.

Wiadomo, że te taxy nie miały charakteru stałych podatków, że wybierały je i zarządzały niemi parafie za pośrednictwem urzędników ku temu wyznaczonych; ale jałmużna była *obowiązkiem* dla parafii i dawała biednemu *prawo* upominania się o nią, co tak tragicznie naśladowała późniéj konwencya francuska. Z początku jałmużna uważaną była w Anglii za rzecz podrzędną, może chwilową i dla tego rząd do niéj się nie mięszał. Istotnie w roku 1750. taxa na ubogich nie przechodziła 32 milionów złotych. Ale cóż się stało? Oto ludzie pewni jałmużny zaniedbali szukać pracy; liczba biednych powiększała się, okrywano się umyślnie łachmanami i prawo do jałmużny zrodziło próżniactwo. W roku 1800., taxa ubogich podniosła się do 160 milionów złotych a w r. 1818. do 230. Uważmy, że Anglia liczyła w ten czas tylko półdwunasta miliona ludności, taxa więc na ubogich pokazała, że jałmużna publiczna stanowiła budżet mogący pogrążyć w przepaści nie jeden naród europejski i co większa, że nie nosiła żadnego charakteru jałmużny, którą ludzkość prywatnych rozdziela z zaspokojeniem serca, sumienia i powiększeniem moralności publicznéj, że miała wyraźny charakter przymusu ze strony bogatszych, a ubogiemu dawała prawo, z którego mógł samowolnie korzystać. Dopiero za Ministerium Lorda *Grey*, w roku 1834., Parlament angielski przeprowadził reformę, zcentralizował fundusze, dał rządowi prawo dozorowania i, nie odmawiając jałmużny, obowiązał zdrowych do pracy. W tym celu powstały domy zarobkowe, zwane *Work-houses;* komissye taxy na ubogich zajęły się wychowaniem 56,000 dzieci rodziców pobierających jałmużnę;

w krótce skutek pokazał, że środki użyte były trafnie; w r. 1832. taxa wynosiła tylko 265 milionów, a w roku 1838. zeszła do 165 milionów franków.

Wszystko, co się działo w Anglii z taxą ubogich i w co się wyrodziło branie na żołd robotników za konwencyi francuskiéj, dowodzi naszego założenia, że Ekonomia Polityczna miała nieraz sposobność pokazać szkodliwość nierozsądnéj pomocy rządowéj albo nieoświeconéj litości, że chrześciaństwo położyło zasadę jałmużny, ale że do Ekonomii Politycznéj należy jéj urządzenie korzystne, że jałmużna źle użyta może zrodzić próżniactwo, że praca jest warunkiem moralności człowieka, słowem, że dobroczynność, nie przestając być żywą i boską, powinna być światłą i poddaną pod regułę jak wszystkie inne cnoty, aby nie wyrodziła skutku przeciwnego zamiarowi. Widzieliśmy nadto, że jałmużna w Anglii dawana w formie podatku i za pośrednictwem urzędników na ten cel mianowanych nieprzedstawiała żadnego przymiotu jałmużny chrześciańskiéj podbijającéj serca, pomagającéj do wzniesienia moralności publicznéj, przeciwnie studziła w ludności uczucie litości nad nędzą, którą ktotylko koło siebie spotykał, odsyłał ją do urzędników obowiązanych litować się. Taki środek zmniejszenia żebractwa ukazującego się przy każdém zaprowadzeniu machin w nową gałąź przemysłu odrzuciła Francya z oburzeniem. We Francyi biedny ma sobie udzieloną jałmużnę, wszakże nie ma prawa domagać się jéj; jałmużna we Francyi nie bierze wcale pozoru podatku, ale zostawioną jest litości prywatnych, któréj rząd szczodrze pomaga. To sprawiło, że Francya w miarę wznoszącego się przemysłu pomnażała zakłady dobroczynne różne w przeznaczeniu swojém i sposobie urządzenia tak liczne, że dziś trudnoby je było zrachować, wzniesione dobrowolnie, dzięki sile uczucia litości prywatnych, przy zachęcie a czasem i pod dyrekcyą duchowieństwa katolickiego jedynego w zrozumieniu wzniosłości jałmużny i poświęceniu dla bliźnich. Liczba wszystkich zakładów podniosła się tak wysoko, że Francyą, jak to niedawno powiedział P. *Molé* w pochwale arcybiskupa *de Quelen,* możnaby nazwać *ojczyzną jałmużny.* Francya zresztą czuła, że dla robotnika odwa-

żnego, czującego swą godność, jałmużna staje się czasem poniżającą i wywiera wpływ szkodliwy na jego moralność. Przekonano się, że w razie zawieszenia pracy, lepiéj jest, zamiast dawania jałmużny, przedstawić zarobek uczciwy, z którego robotnik się wyżywi i doczeka lepszego czasu, a naród skorzysta. Taka myśl przewodniczyła w czasie ostatniego zawieszenia robót w Lugdunie. Ustanowiona na ten cel komissya wzięła od rządu przedsiębierstwo robót publicznych w okolicy; posiadając od zmarłego księcia Orleanu zasób pieniężny dany jéj na pierwsze potrzeby, dostarczyła narzędzi, powystawiała kuchnie, w których robotnik mógł się żywić za cenę najpomierniejszą, urządziła warsztaty, bacząc na okolice miasta, w których robotnicy mieszkali i tym sposobem sprawiła, że nie było przerwy w życiu ich rodzinném, że dokonali dzieła użytecznego tak dla miasta jak dla narodu i że, kiedy przeminęła kryzys, każdy robotnik mógł się rzucić do dawnéj pracy z przekonaniem zbawienném dla jego moralności i godności, z tą piękną myślą, że przebył stagnacyą przemysłową o własnych siłach, bez potrzeby wyciągania ręki po jałmużnę.

Taki przykład dowodzi, że najlepszym środkiem na przerwy w życiu przemysłowém jest praca. Naród chcący się zabezpieczyć od koniecznych następstw stopniowego zaprowadzenia machin, jak *deklassowanie* robotników, powinien mieć zawsze jakąś pracę w rezerwie. Dla tego to właśnie praca stała się dziś dla wielu narodów rzeczą stanu; o niéj każdy rząd myśleć zawczasu powinien. Przy podobnéj pieczy ze strony rządu machiny powoli się upowszechnią, a w miarę zwiększania się ich liczby należy się spodziewać, że przerwy będą rzadsze. Już wszystkich takich przerw doświadczyły Stany Zjednoczone i dzięki pracy otwartéj dla każdego w puszczach zachodnich, bez trudności złe czasy przeszły, tak mogą robić inne narody i wejść w posiadanie machin wyręczających człowieka w wielu pracach nawet domowych, jak to się dzieje w północnéj Ameryce, gdzie zapomocą prostéj mechaniki psy robią masło i oddają inne posługi. Nie możemy dosyć powtarzać, że złe, jakie się dziś spostrzega, nie pochodzi z zaprowadzenia machin, ale z niedoświadczenia, z niezgłębienia sekretu téj tak trudnéj sztuki urządzenia na korzyść

wszystkich całéj massy sił narodu. Przemysł jest to potęga surowa, która pokazała się niedawno a zatém nie mogła od razu znaleść stałéj podstawy, ale która co dzień z szybkością zadziwiającą odkrywa nowe prawa mające kiedyś jéj posłużyć do organizacyi normalnéj.

Aby sobie wystawić, jaką pomocą może być dla przemysłu organizacya sprawiedliwa, dosyć rzucić okiem na jeden fenomen socyalny, który odgrywał i odgrywa dotychczas wielką rolę w życiu narodów i który ma nie mały związek z przemysłem, albowiem cechuje go działalność materyalna człowieka. Takim fenomenem jest dzisiajsza organizacya wojsk w Europie. Gdyby kto był powiedział Agamemnonowi, temu królowi królów, albo jakiemu konsulowi rzymskiemu, albo nawet jakiemu królowi średniowiecznemu, że kiedyś armie pięć lub sześć razy większe od tych jakie posiadali, armie kilku kroć sto tysięczne albo milionowe będą stałe, dobrze przyodziane i nakarmione, że rząd będzie wiedział o każdym groszu i kroku żołnierza przez cały czas jego pobytu pod sztandarem pułkowym, że prawo oznaczy regułę awansu, starszeństwa i emerytury i czuwać będzie z ojcowską pieczołowitością nad nim, jego żoną i dziećmi, niezawodnie rozśmieliby się z proroctwa. „Skoro jednakże w téj części administracyi, mówi P. Michał Chevalier, narody dzisiajsze przyszły do wysokiéj dokładności, można się spodziewać, że coś podobnego spotka także przemysł. Kiedy? tego nikt odgadnąć nie zdoła, ale wszystko pokazuje, że czas się przybliża. Ile razy rzecz jaka staje się potrzebą społeczną, ile razy wszyscy miłośnicy ludzkości jednomyślnie do niéj wzdychają, ile razy społeczność przez stan swój moralny okazuje się godną takiego dobrodziejstwa, tyle razy rzecz upragniona nie jest daleka.... Pozostaje tylko zapytać się, czy Francya znajduje się już na takim stopniu moralności i oświaty.... Wiem, żeśmy nie Katonami, ale pomimo tego nie obawiam się utrzymywać, że epoka nasza wyższą jest od epok dawniejszych. Kto się cofnie o kilkadziesiąt lat wtył, zobaczy społeczność oddaną na pastwę nierówności oburzającéj, kupkę uprzywilejowanych używających wszystkich prerogatyw, uwolnionych od podatków, afiszujących eleganckie ale najzupeł-

niejsze zepsucie obyczajów, zobaczy, że niereligijność była zaszczytem, ateizm tryumfującym. Dzisiaj dzieje się przeciwnie: widzimy, że cnoty dawne są w poszanowaniu, że nawet niemoralność, dlatego że zmuszona jest ukrywać swe oblicze, oddaje im hołd należny. Widzimy, jak idee religijne ożywiają się w sercach naszych, jak równość praw zdobywa poszanowanie i miłość klass nawet najwyższych czujących, że honor i potęga narodu zależą na sprawiedliwości, jaką każdemu wymierza. Taką ma posadę dzisiajsza budowa społeczna Francyi i to właśnie powoduje nas do utrzymywania, że cierpienia, które jeszcze opłakujemy, będą niedługo osłodzone, że przyjdzie czas, w którym klassa robocza, stając odważnie przy stérze machin, nie będzie pozbawioną opieki publicznéj i że się rozszerzy dobry byt między wszystkich bez sprowadzenia dawnych cierpień ludzkości [18])."

Aby więc przyjść do takiego stanu wyglądanego przez wszystkich filantropów i moralistów naszego wieku, trzeba powiększać produkcyą, wzmogać potęgę produkcyjną społeczności, tę jedyną dzisiaj miarę wyższości jednego narodu nad drugim. P. Michał Chevalier powiada, że taki jest cel teraźniejszéj polityki francuskiéj, a zatém taki sam cel musi mieć Ekonomia Polityczna kraju, w którym wykłada. Narzędzia wydoskonalone i machiny, o których już mówił, są wielkim do tego środkiem, ale są inne więcéj ogólne, wymagające *pomocy rządowéj;* takiemi są:

1. drogi kommunikacyjne;

2. instytucye kredytowe i

3. edukacya rzemieślnicza.

Za pomocą edukacyi rzemieślniczéj człowiek wtajemnicza się w sztukę produkowania, któréj jest głównym kierownikiem; za pomocą instytucyj kredytowych ułatwia się obieg kapitałów użyzniających przemysł; za pomocą dróg i kanałów kommunikacyjnych przybliża się płody do konsummatorów, i produktura do płodów surowych. Wszędzie gdzie te trzy środki są obmyślone, produkcya rozwija się swobodnie i wywiera wpływ moralny na stan człowieka

[18]) I. 189.

i narodów. Za dowód opinii professora można wziąść instytucye kredytowe. Kredyt jest to rzecz, za któréj pośrednictwem przemysł najbliżéj dotyka moralności człowieka, on znaczy toż samo co zaufanie i koniecznie przypuszcza *dobrą wiarę*. Celem jego jest obracanie kapitałami już nabytemi, jakby kto powiedział, siłami rezerwowemi, w zamiarze tworzenia kapitałów nowych. Do kredytu zwyczajnego wchodzi także kredyt publiczny, czyli operacye finansowe, zapomocą których, naród obarcza swą przyszłość aby podołać potrzebom teraźniejszości. Wiadomo, w jaki sposób nadużywały rządy tego środka dobroczynnego i sprowadzały klęski na generacye następne, o których nie myślały z sercem ojcowskiem. P. Michał Chevalier obznajomiony z przyczynami dzisiajszéj burzy finansowéj w Stanach Zjednoczonych, kiedy je rozwijał na jednéj lekcyi w roku 1843 powiedział: „Stany Zjednoczone długo kwitnące, wtrącone zostały w przepaść bankructwa dla tego, że w swéj dumie, nie spostrzegły kresu dla swego ducha przedsiębierczego. Dziś, kiedy osobistość nasza tak łatwo się exaltuje,' pogardza doświadczeniem i wzbija się do nieskończoności, potrzeba ludziom często powtarzać, że ich natura ma pewne warunki i granice, po za któremi kroki ich są chwiejące. Bóg tylko jest wszechmocny; biada! biada nam, jeżeli pod tym względem uważać się będziemy za istoty stworzone na jego obraz i podobieństwo!“ [19])

Zdawałoby się, że drogi kommunikacyjne nie powinnyby wywierać wielkiego wpływu na cywilizacyą narodów, z tém wszystkiém doświadczenie pokazuje, że się dzieje przeciwnie. Drogi ułatwiają człowiekowi zaspokojenie potrzeb materyalnych, oszczędzają mu czasu i zniżają cenę produkcyi. Znajoma jest każdemu bajka grecka o fenickim Kadmusie. On, którego policzyć można do rzędu dobroczyńców ludzkości, ponieważ wynalazł pismo, kiedy widział, że smok napastował ludzi, zabił go z porady Minerwy i rozsiał zęby smocze po ziemi, z zębów wedle bajki wyrodzili się późniéj ludzie. „Nie pochlebiam sobie, mówi z tego powodu P. Michał Chevalier, abym posiadał sekret tłumaczenia mytów

[19]) II. 13.

starożytności, jednakże kiedy myślę nad wpływem jaki drogi kommunikacyjne wywarły w Ameryce, zdaje mi się, że symbol siania zębów smoczych ma znaczyć, iż Kadmus rozrzucił po ziemi kamienie, zrobił drogi porządne w pośród dzikich okolic, które przedsięwziął kolonizować i tym sposobem zaprowadził ludność i cywilizacyą.“ [20]) Kiedy zastanowiano się, co to jest człowiek? pokazały się różne definicye stósownie do charakteru, klimatu i okoliczności w jakich zostaje, jednakże, biorąc narody zachodnie, najwięcéj dziś ucywilizowane za zbliżające się do typu normalnego, można powiedzieć, że człowiek jest to istota niespokojona, którą myśl gorejąca nieustannie tak umysłowo jak zmysłowo do czynności pobudza, która śledzi swojego przeznaczenia na drodze zastanowienia umysłowego, a w tym samym czasie stara się poznać ziemię, na któréj się porusza i wszystkie dobrodziejstwa, którémi Bóg ją obdarzył. Taka niespokojność upowszechniać musi dalekie podróże. Doświadczenie pokazało, że podróżny rzuca się często w świat z myślą nieskończoności, jak mówi *Rosmini*, która go exaltuje i uwodzi, ale powraca zawsze spokojniejszy, upokorzony swą małością i nieskończonością Boga, którego w dziełach przyrodzenia poznać miał sposobność. Drogi wszelkiego rodzaju mogą zatém posłużyć do celu moralnego, za pomocą ich człowiek może wziąść w swe posiadanie ziemię przeznaczoną dla niego przez Boga, a któréj dotychczas jest tylko nominalnym panem. Jak przyjdzie do zupełnego panowania nad nią, jak pozna jéj zasoby, bogactwo i tajniki, wtenczas myśl jego będzie się mniéj bawiła przedmiotami ziemskiemi, i szukając tego, czego wiedzieć nie będzie, wzniesie się więcéj do Boga.

P. Michał Chevalier nie powiedział nic o edukacyi rzemieślniczéj. Dotychczas dwa tylko środki powiększenia produkcyi go zajmowały: drogi i kredyt. We wszystkich prelekcyach zmierzał głównie do wyświecenia potrzeb Francyi, dlatego kurs jego jest przedewszystkiém *narodowy*, do innych krajów całkowicie zastósować się nie da. „Ekonomia

---

[20]) I, 263.

Polityczna, mówi w jedném miejscu, jest nauką potrzeb materialnych, dla któréj reguły ogólne albo filozoficzne nie wystarczają.“ Można zaś śmiało powiedzieć, że każdy naród, obowiązany starać się o poznanie swych potrzeb i sprowadzenie ich do prawd ekonomicznych mieć musi swoją własną Ekonomią Polityczną, Ekonomią narodową. Z téj to przyczyny opuścimy wszystko co professor powiedział o tych dwóch środkach powiększenia produkcyi, w wielu względach albo niedostatecznych, albo za wysokich na potrzeby dzisiajsze naszego przemysłu. Dosyć będzie uczynić wzmiankę, że mówiąc o kredycie, przeszedł przedmioty o balansie handlowym i monecie, zostawiając na późniéj banki i pożyczki rządowe. Co się tyczy środków komunikacyi, te, jako bliżéj związane z jego dawném zatrudnieniem, o których już poprzednio osobne dzieło napisał [21]), przedstawił w całości, dzieląc na drogi zwyczajne, kanały i koleje żelazne.

Przyznać mu to należy, że, jeżeli pochwycony niespodzianie i zaprowadzony na katedrę Ekonomii Politycznéj w kollegium francuskiém, nie miał czasu wypracować dostatecznie wszystkich części przedmiotu, to przynajmniéj w tém, co powiedział, uniknął pomyłek. Ochroniło go od tego obrane przez niego stanowisko narodowe, które, otwierając kurs roku 1843 po trzeci raz, oznaczył. „Ekonomia Polityczna, wyrzekł wtedy, jest nauką abstrakcyjną, ale nie jest wcale nauką imaginalną albo wymyśloną. Jéj jest obowiązkiem oświecać się praktycznością, a ze swojéj strony praktyczność w niéj tylko powinna szukać natchnienia [22]).“ Na téj saméj prelekcyi P. Michał Chevalier pokazał, że od lat pięciudziesiąt Europa a szczególniéj Francya dąży do *odświéżenia* albo *odmlodnienia* swych sił, jakiego nie jeden przykład przedstawia historya, ale co dziś wzięło kierunek więcéj oznaczony. Dawniéj takie odrodzenie odbywało się gwałtownie, wpośród cierpień okropnych, naprzykład za

---

[21]) Des Intérêts matériels en France, i Description et histoire des voies de communication aux Etats-Unis d'Amérique, et des travaux d'art qui en dépendent.

[22]) II. 2.

rewolucyi francuskiéj albo pod sterem jednego człowieka jak za Fryderyka II. w Prusach i Józefa II. w Austryi; dziś, dzięki doświadczeniu i postępowi Ekonomii Politycznéj rozpościerającéj pomiędzy wszystkie klassy światło dobrze zrozumianego interesu, nie powinno już sprowadzać kataklizmów, potrzebuje tylko rozumu i skupienia wszystkich usiłowań. Spostrzegamy, że w skutek podobnego dążenia zaprowadza się we Francyi inna *równowaga* spółeczna, że dobry byt się rozszerza, sprowadza światło, miłość pracy, porządek i interwencya siły staje się coraz bardziéj rzadszą. Na taki widok człowiek stanu pociesza się, moralista dziękuje Opatrzności, widząc bliźnich swoich wygrzebujących się z upadlającéj nędzy. Taka dążność oparta na powszechnéj miłości pracy we wszystkich klassach stanie się kiedyś zaszczytem dzisiajszego wieku. Praca jest niechybnym środkiem moralności, wolności i potęgi narodów, ona tylko może podnosić umysły i doskonalić; czémże są wszystkie wynalazki, jeżeli nie owocem pracy umysłowéj?

Powtarzając po raz trzeci, że *środkiem odświeżenia sił narodu jest emancypacya ludu albo drugiéj części stanu trzeciego francuskiego* [23]), a warunkiem praca i powiększe-

---

[23]) Tę opinią, że lud a szczególniéj lud wiejski był zawsze środkiem odświeżenia sił narodu, opisał P. August *Barbier* w poemacie *Chiaja* zamieszczonym w dziełku pod tytułem *Jambes:* pag. 156.

Du peuple il faut toujours, poète, qu' on espère,
Car le peuple, après tout, c'est de la bonne terre,
La terre de haut prix, la terre de labour,
C'est le sillon doré qui fume au point du jour,
Et qui, rempli de sève et fort de toute chose,
Enfante incessamment et jamais ne repose:
C'est lui qui pousse aux cieux les chênes le plus hauts;
C'est lui qui fait jaillir les hommes les plus beaux:
Sous le fer et le soc, ile rend outre mesure
Des moissons de bienfaits pour le mal qu' il endure:
On a beau le couvrir de fange et de fumier,
Il change en épis d'or tout élement grossier:
Il prête à qui l'embrasse une force immortelle,
De tout haut monument c'est la base éternelle,
C'est le genou de Dieu, c'est le divin appui,
Aussi, malheur! malheur à qui pèse sur lui!

nie produkcyi, professor uczuł potrzebę wzmocnienia swego systemu. Przypominamy sobie, że *Sismondi* i wielu innych ekonomistów przypisywało burze przemysłowe machinom i powiększeniu produkcyi nad miarę. Utrzymywać, jak robił P. Michał Chevalier, że produkcya jest jeszcze za mała i zachęcać do większego produkowania, zdawało się być dla wielu paradoxem. Nie będziemy wspominać, co jeszcze na poparcie swoich widoków powiedział professor, ograniczymy się raczéj na kilku uwagach zrobionych przy końcu kursu o *konkurrencyi* zostającéj, jak każdy spostrzeże, w ścisłym związku z produkcyą. „Nie przeczymy, mówił on, boleśnym skutkom konkurrencyi dzisiajszéj, ale nie złorzeczmy temu nieszczęściu. Uważajmy, że ona nie może zawsze działać z taką energią, że następne wieki nie będą podobne do naszego ani z wielkości, ani z katuszy. Widzicie, Panowie, że znajdujemy się w epoce skazanéj na nieustanną pracę, w któréj szczęście, ta równowaga życzeń z zaspokojeniem wewnętrznem, jest rzadkiém. Wiek nasz jest chwilą przejścia, chwilą przerodzenia, stawiona między przeszłością, którą wzgardzamy, i przyszłością uśmiechającą się, odkrytą przez nas, dzięki światłu boskiemu, a do któréj rzuciliśmy się z zapałem niepochamowanym, epoka nasza obfita jest w cierpienia i niebezpieczeństwa. Tę chwilę, tę przepaść trzeba koniecznie przebyć a nie przebędziemy jéj, jeżeli wprzód nie zawalimy przekopów naszém poświęceniem, jak batalion idący do szturmu zawala swémi trupy rowy, które go od twierdzy oddzielają. W takiém położeniu, jeżeli życzenia nasze są czasem zbyteczne to tylko dlatego, że czynimy je na rachunek długiéj linii generacyj następnych. Kto zarzuca dzisiajszemu wiekowi niewstrzemięźliwość żądań, niech je rozłoży na następne czasy a przekona się, że nie są nad miarę. Biada pokoleniom takim, jak nasze, jeżeli przy obowiązku cywilizacyjnym, który na siebie przywdziały, życzenia ich nie mają długiego przed sobą obszaru, jeźli nie chcą żyć w generacyach, które po nich nastąpią. Życie ich byłoby pełne goryczy, myśl ich oburzałaby się na widok powinności nad siły i nie osładzałaby im trudu pociecha, że z ich cierpień, korzystać będą ich następcy i człowiek podniósłby bunt naprzeciw Bogu i pu-

ściłby się na wszelkie bezprawia.... Aby wyjść co prędzéj z epoki przeobrażenia, potrzeba koniecznie przekształcić przemysł i wymienić spiesznie graty staréj cywilizacyi na sprzęty nowe i lepsze. Do takiego dzieła potrzebném jest, aby konkurrencya dawała pobudkę i popędzała natrętnie nasz pochód. Jeżli spiesznie pójdziemy, odmiana frontu cywilizacyi trwać długo nie może; przyjdzie chwila spoczynku i spółeczność się zatrzyma, nim marsz nowy znowu rozpocznie. Konkurrencya i złe, które się z niéj wyradza, zmniejszać się będą same przez się po pewnym przeciągu czasu i to prosto w skutku zużycia sił, które prędzéj czy późniéj muszą się wyczerpnąć. Kiedy ogromny kapitał umysłowy, który ludzkość powoli zbierała, zamieni się w monetę przemysłową, kiedy przemysł zdobędzie wszystkie skarby, jakie jeszcze ukrywają umiejętności, wtenczas gorączka nasza zmniejszy się, jeżeli nie ustanie. Życie przemysłowe będzie w ów czas mniejszego wymagało znoju, ludzie skorzystają z tego, co było zasadzoném przez ich ojców, zejdzie spokój na ziemię i, chyba idąc za niezmienném przeznaczeniem naszéj natury, człowiek wynajdzie dla siebie inną pracę i inne cierpienie na miejsce tego, które go opuści.... Przyjdzie czas, i zdaje się niedługo, że wszystkie sztuki odnowione z gruntu, przeobrażone na całém przestworzu ziemskiém, ułatwią człowiekowi życie materyalne i tém wyżéj wzniosą go do Boga. W ów czas pokolenia dzisiajsze, poświęcające się z bezprzykładném zapałem i cierpliwością takiemu dzielu, nie będą żyły w pamięci potomnych życiem tajemniczém, potrzebującém wywodu uczonych, zasługa ich, ile razy potomność zbierze swe wspomnienia, zajaśnieje żywa, widoczna i pobudzi do wdzięczności za dobrodziejstwa, które jéj przekazały. Dla takiéj nadziei warto dzisiaj znosić niedostatek i cierpienia. Jeżeli kto zarzuci, że nadzieje nie należą do Ekonomii Politycznéj, to niech pamięta, że nie jest ona ni wszechwiedzącą ni wszechmocną. Wnosząc po surowości wyroków niektórych ekonomistów, zdawałałby się, że dzisiaj wolno jest żądać od Ekonomii Politycznéj rzeczy przechodzących jéj siły i zadawać jéj problemata, których nie jest w stanie rozwiązać. Wiadomo, że sfinx bajeczna, kiedy jéj powiedziano słowo zagadki wskazujące

kres jéj wiedzy z rozpaczy omylonéj damy rzuciła się z wysokości swéj skały. Ekonomii Politycznéj nie przystaje taka zarozumiałość i, ile razy nie widzi środków zaradczych, dobrze robi, jeżeli odsyła rozwiązanie trudności do powagi wyższéj umiejącéj rozstrzygać wszystkie węzły, to jest, do moralności, filozofii i religii [24])."

Podobne rozwiązywanie trudności nie jest niezawodnie bardzo ścisłém, ścisłości i porządku w ogóle professorowi brakuje, ale z drugiéj strony nie jest bez korzyści, że Ekonomia Polityczna, która posiada wiele sposobów zmniejszenia niedogodności wyradzających się z pomnożenia produkcyi, przyznaje się, że nie ma na każde złe sposobu niemylnego. Podniesienie produkcyi potrzebuje wolności pracy, taka wolność wyradza konkurrencyą i wszystko złe, które jéj towarzyszy. Złe jest widoczne, ale korzyści będą wielkie. Nauka zyskuje na powadze, jeżeli wyznaje czasem swą niemoc i poddaje się „pod ster prawd nieśmiertelnych i wszechmocnych, po za któremi ludzkość nie znajdzie schronienia [25])." P. Michał Chevalier jako dawny S. Symonista znał zarozumiałość niektórych ekonomistów, którzy chcieli urządzić pracę, zaradzając złemu, za pomocą środków absolutnych i dla dojścia do zamierzonego celu poświęcali rodzinę, narodowość, własność, obyczaje i religią, znał dobrze szkoły socyalistów, które Francya kiedy je dobrze poznała, odepchnęła. Wiadomo każdemu, że wszystkie systemata socyalne, zacząwszy od konwencyi i Baboeufa aż do S. Simona, Owena, Furiera, amerykańskich *Working-men* i kommunizmu, wychodziły z myśli niedokładnego uorganizowania produkcyi i, żeby usunąć niedogodności, ile razy podawali dobry pomysł, poświęcali wszystko. Takie systemata wypracowywali pospolicie ludzie fachowi, jeometrowie, kupcy, fabrykańci, wyrobnicy albo magnaci znudzeni, ale nie wydała żadnego Ekonomia Polityczna właściwa, albo wszechstroniejsza nauka. Ślepo do jednego kierunku przywiązani, z umysłem skeptycznym, z zaciekłością gorączkową badaczy samotnych, a przy tém z duszą próżną i bez popędu, socyaliści, szukając lekarstwa

---

[24]) II. 449. [25]) I. 4.

na złe cząstkowe, postępowali tak, jakby należało postępować, chcąc całą społeczność obalić. Dzieci encyklopedystów ostatniego wieku wychodzących z rozumowania, że rząd może wszystko zrobić z narodu, budowali dla usunięcia małych niedogodności społeczności zupełnie nowe o powinnościach i prawdach innych, można powiedzieć o nowéj moralności, których podstawą nie byłaby już religia, ale organizm drobiazgowy, materyalny mechanizm przygniatający wszelkie uczucia wzbijające się po nad oznaczone karby. W coby się obróciła produkcya pod takim mechanizmem? jakie życie znaleśćby mógł w takiéj sztucznéj społeczności przemysł, on, co winien wszystko, czego dokonał, rozkuciu pętów, które go krępowały do warsztatu lub ziemi, wolności użycia myśli wedle natchnienia? „Za dni naszych, mówi z téj okoliczności P. Michał Chevalier, organizacya pracy nie może już polegać na zamknięciu ludzi w klatkach wązkich, nieruchomych, na przywiązaniu ich do warsztatu, jak są jeszcze gdzieniegdzie przywiązani poddani do ziemi; wolność i godność człowieka już postąpiły, przemysł wymaga dzisiaj jako pierwszy warunek, aby organizacya nie zniszczyła wolności pracy [26]. Za dni naszych życie koszarne nie przystaje nikomu do smaku, pamiętać zresztą i na to należy, że ludność europejska wcale nie jest podobną do lękliwych mieszkańców brzegów Nilu albo Parany [27].“

Powstając przeciw organizacyi przewracającéj całą społeczność, P. Michał Chevalier nie złorzeczy próbom urządzenia pracy w sposób praktyczny, mogący wejść do przybytku budowéj ojczystéj bez niebezpieczeństwa rozburzenia tego, co wzniosło w pocie czoła wieków kilkanaście. Przyznaje on i woła głośno, że szpecą przemysł dzisiajszy indiwidualizm, oszustwo, niepewność jutra i walka zawzięta między interesami, ale dodaje, że taki stan nie jest bez pewnych korzyści, że on sprowadza wolną konkurrencyą a ta taniość i zapał do pracy. Idzie więc tutaj o połączenie, jeżeli można, interesów pozornie tylko przeciwnych, interesu *porządku i wolności*. Na to są dwa środki:

---

[26]) II. 304. [27]) II. Lekcya 21.

1. dozór rządowy,
2. stowarzyszenia przemysłowe.

Stronnicy pierwszego środka radzą, aby rząd zakładał na swój rachunek *warsztaty publiczne,* organizował je i doglądał. Co, mówi professor, jest niepodobne, rząd bowiem nie może i nie powinien trudnić się produkcyą, kiedy ta może być zostawioną bez żadnéj szkody, prywatnym. Inaczéj musiałby się sam stać przedsiębiercą robót, któreby nie nosiły barwy publicznéj i których nie byłby w stanie skutecznie doglądać. Rząd zresztą nie powinien odbierać zatrudnienia prywatnym ale tylko dozorować, paraliżować indiwidualizm, łączyć interesa, stowarzyszać pracujących na drodze rady, zachęty, przykładu, w reszcie za pomocą tego *compelle intrare,* które, jeżeli do dobrego prowadzi, staje się zbawiennem. Tak więc tylko drugi środek, stowarzyszenia jest podobnym.

Wyraz stowarzyszenie ma znaczenie ogromne, zasada jest płodna, przypuszcza największą rozmaitość, jednakże rola, jaką stowarzyszenia grać mogą, nie została jeszcze odgadniętą, możnaby powiedzieć, że dziedzina ich dzisiaj podobną jest jeszcze do jednego z archipelagów oceanu południowego, dopiero co odkrytego; jest on prawda o wyspach niezliczonych, ledwie spostrzegalnych, których przecież obwód i przystanie są jeszcze nieznajome. Pomimo tego, można już sądzić co się stanie na przyszłość. Przykłady stowarzyszeń są jeszcze nie liczne, ale one dają możność przewidzenia dobrodziejstw, jakie sprowadzą. Wiadomo, że we Francyi jak w Prusach stósunek szlachcica z wieśniakiém został zerwany, w Prusach grunt włościanina jest dość obszerny i niepodzielny, to mu daje możność gospodarowania korzystnie dla siebie i dla kraju, jeżeli nie dla całéj rodziny, ale we Francyi dzieje się inaczéj. Tam grunt wieśniaka może się dzielić nieskończenie między potomstwo i drobnieć do tego stopnia, że użycie pługa stanie się z czasem niepodobném. Ekonomiści francuscy a szczególniéj *Rossi* pokazali korzyści, jakie kraj w pewnéj mierze odnosi z takiego stanu rzeczy, liczba albowiem właścicieli, już dziś dochodząca pięciu milionów, powiększając się co raz

bardziéj, przedstawia narodowi coraz większą rękojmią porządku; wreszcie takiego małego właściciela wiejskiego nie trzeba uważać jedynie jako rolnika, ale raczéj jako ogrodnika albo robotnika przemysłowego oddającego się pracy w okolicznych fabrykach, a który, dzięki małéj własności, różni się od rzemieślników angielskich i niemieckich wiecznie wędrujących tém, że ma punkt, o który się opiera, rodzinę i w razie braku pracy schronienie. Taki stan utrzymuje życie familijne i oddaje wielką usługę moralności publicznéj. P. Michał Chevalier nie przeczy korzyści, nie radzi, aby zakazano dzielić albo kupować małych własności, ale utrzymuje, że dziś interes rolniczy, stojąc najniżéj we Francyi, na pierwszy wzgląd zasługuje i że potrzeba użyć sposobów, aby mali właściciele stowarzyszyli się w pracy rolniczéj bądź między sobą, bądź z dawną szlachtą albo większymi właścicielami i przeto nie stawali na przeszkodzie korzyści, jaką przedstawia *wielka uprawa* w każdym kraju posiadającym do tego *stósowne kapitały*. Idzie mu nadto o połączenie znowu szlachcica lub większego właściciela z włościanami na drodze wolnéj, moralnéj i o wyprowadzenie tym sposobem ostatnich ze szkodliwego odosobnienia, które ich pozbawia możności korzystania z kapitałów i oświaty potrzebnéj tak dla rolnictwa jak dla kraju szczególniéj od czasu, jak zasada równości pozbawiła światlejszych moralnego wpływu na nieumiejętnych, bez czego postęp jest niepodobny. O takiém stowarzyszeniu rozprawiają dziś wszyscy ekonomiści francuzcy, ale dotychczas przykłady praktyczne są rzadkie. Pan Michał Chevalier wspomina tylko o jednym, to jest, o stowarzyszeniu w celu korzystniejszego użycia mleka na masło i sery, znaném w niektórych okolicach Francyi i Szwajcaryi, w niém przychód każdego właściciela znacznie został powiększony, tak, że z rachunku dokładnie zrobionego wypada, iż dochód czysty z jednéj krowy, nierachując cielęcia, wynosi rocznie 176 złotych.

Jeżeli od przemysłu rolniczego przejdziemy do przemysłu fabrycznego i rzemieślniczego spostrzeżemy, że tutaj potrzeba stowarzyszeń jest jeszcze ważniejszą. We Francyi żaden związek nie łączy majstra z robotnikiem, a związek robotni-

ków między sobą jest tak słaby, iż można powiedzieć, że nieistnieje. Przykład Francyi jest ważnym z tego względu dla wszystkich narodów. Wiadomo, że dawne cechy rzemieślnicze miały w gruncie rzeczy cel polityczny i odporny; rzemieślnicy kojarzyli się, aby się bronić przeciw nadużyciu feudalnéj szlachty; walcząc przeciwko przywilejowi, użyli broni przywileju, otrzymali karty od królów dla siebie i przyjmowali do swego grona tych tylko, których chcieli przyjąć. Ztąd każde rzemiosło miało cech, wszystkie zaś cechy zapomocą bractw łączyła druga siła opiekująca się wówczas pracą, władza kościoła. Taka organizacya przemysłu, wspierana przez królów i duchowieństwo, regulowana i popychana na drodze postępu miała szczęśliwe następstwa; pod jéj wpływem wzrósł stan trzeci i kraj się zbogacił. Przyszedł jednakże czas, że cechy zasnęły pod cieniem przywileju, że to, co było dawniéj postępem, stało się uprzedzeniem oburzającém rozsądek i hamującém postęp przemysłu. Zaczęto oznaczać zatrudnienie każdego rzemiosła w sposób drobiazgowy, wszelkie kojarzenie dwóch rzemiosł, jakiego postęp wymagał, sprowadzało zatargi; z drugiéj strony utrudzono nad miarę przystęp, wyzwolenia itd., termina obróciły się na korzyść majstrów a na szkodę uczniów, stały się czasowém poddaństwem. Te okoliczności sprawiły, że zgromadzenie konstytucyjne we Francyi r. 1789. obaliło zupełnie cechy. Nieszczęściem, mówi P. Michał Chevalier, w zapale reakcyi zgromadzenie to popełniło błąd ogromny; zamiast związku niewolniczego dawnych cechów wprowadziło *absolutny indywidualizm*, uważając *za zbrodnię wszelkie zniesienie się ludzi jednego rzemiosła*. Napoleon poznał się na błędzie i od niego poczyna się nowa organizacya przemysłu na drodze wolności, po któréj Francya postępuje. We Francyi termin nie jest uważany dzisiaj za obowiązek, ustała także konieczność sądów cechowych i prób, po których sądzono dawniéj o zdolności czeladnika. Z wynalezieniem machin czas terminu został skrócony i zastąpiony przez edukacyą rzemieślniczą, usposabiającą dzieci piętnastoletnie na zdolnych podmistrzków. Prawo nie oznacza dziś czasu terminu i nie mówi, że go odbyć potrzeba, tylko, jeżeli widzi ugodę terminową między majstrem

a uczniem, uznaje ją i do wykonania warunków obie strony przymusza. Napoleon wprowadził jeszcze inny środek organizacyi: *książeczki*, gatunek paszportu i księgi rachunkowéj dla czeladnika, w którą majster może wpisywać pochwały ale nie nagany. Ustanowił także *Sądy rzemieślnicze (Prud' hommes)* szafujące sprawiedliwością prędko i tanio. Rząd zresztą tolerował zawsze związki czeladników i *towarzystwa wzajemnéj pomocy*, które każde rzemiosło dziś posiada, a oprócz tego zaprowadził *kassy oszczędności* dla całéj klassy roboczéj.

Widzimy z tego, że we Francyi urządzenie przemysłu rząd zawsze zajmowało, ale że to urządzenie miała podstawę wolności. Jeżeli dotąd nie wiele dokonano w tym względzie, to dla tego, że droga wolności jest nowa, skalista i trudna; rząd zresztą nie mógł wziąść na siebie reorganizacyi całego przemysłu, bo to rzecz przechodząca jego siły, starał się tylko, aby człowiek przemysłowy, postępując ciężką drogą, znajdował na niéj wsparcie opiekuńcze albo schronienie ku odetchnięciu. Co w tym celu zrobiono, jest jeszcze mało znaczącém, ale widać, że fundamenta przyszłéj budowy założone zostały. „Patrzcie, mówi P. Michał Chevalier, jak wzniosłym jest plan takiéj organizacyi! Jak go cechuje szlachetne i światłe współczucie dla klassy roboczéj! Nie ma chwili w życiu robotnika, o którejby prawo nie myślało. Zaledwie wychodzi z kolebki znajduje *sale ochrony;* w miarę jak podrasta ma *szkółki elementarne*, zamieniające się powoli na szkoły rzemieślnicze; skoro przyjdzie do sił, prawo czuwa, aby *termin* go nie przygniotł zbytecznie, *oznacza liczbę godzin jego młodzieńczéj pracy* i stanowi urzędy strzegące tego; jak tylko męzka dlań godzina wybije, uczy się pod sztandarami pulkowemi bronić swéj ojczyzny, nabiera kształtu i godności, i znajduje po pułkach *szkoły żołniérskie*, dopełniające jego wychowania; gdy wróci do życia prywatnego, *książeczka* uczy go obowiązków obywatelskich, jest dla niego wielką księgą przychodów i wydatków, paszportem i świadectwem dobrego postępowania z zatajeniem złego w nadziei ojcowskiéj, że się poprawi; w razie nieporozumienia z majstrem *sąd rzemieślniczy* wydaje mu sprawiedliwość prędko, tanio i dobrze; *kassa oszczędności* pobudza jego przezorność i przyjmuje dro-

bne oszczędności, któremi sama dla niego pracuje, *towarzystwa wzajemnéj pomocy* wspierają go w razie słabości, *prace publiczne,* które rząd trzyma ciągle gotowe, dają mu zatrudnienie. W przypadku przerwy w przemyśle, *kassa retretowa,* o którą wszyscy wołamy, zapewni mu spokojne życie na starość, — jeżeli zaś wydoskonalił się w rzemiośle, był rządnym i oszczędził trochę grosza, prawo pozwala mu zostać majstrem, założyć warsztat, przyjmować czeladników *bez żadnego examinu i opłaty* a kredyt rzuca się z kapitałami na jego usługi. Tymto sposobem zapewnione zostało we Francyi prawo pracy, prawo nieprzedawnione i najświętsze. W pośród takiéj organizacyi robotnik może stąpać swobodnie, mając swą przyszłość w sobie samym, odpowiedzialny tylko względem sumienia i prawa, które jest równe dla wszystkich. Droga porządku i powinności jest mu wskazana, ale nie przepisana despotycznie. Niezawodnie że z takiéj budowy nie korzysta jeszcze cała Francya, ale, bacząc, jak wolno robiło się wszystko dawniéj, można spodziewać się, że dzieło prędko postąpi. Pamiętajmy tylko, że do tego dzieła potrzeba zgody, stowarzyszeń i religii. Religia, głosząc braterstwo ludzkości, położyła pierwszy kamień organizacyi, o któréj mówimy i tylko religia może położyć ostatni zamykający sklepienie przez nas wznoszone. Pamiętajmy także, że w krajach wolnych nie podobna wszystkiego wymagać od rządu, że dziś Ekonomia Polityczna ma prawo więcéj żądać od zachodów indywidualnych. Ta osoba zbiorowa, którą nazywamy narodem, wtenczas tylko siłę istotną posiada, kiedy każdy z jéj członków, ma wiedzę obowiązku przyłożenia się do wspólnéj pracy i kiedy w celu wspólnym gorliwie pracuje [28]).“

P. Michał Chevalier zachęcając do usiłowań indywidualnych, wspomina o kilku przykładach, które się coraz bardziéj upowszechniają. Pierwszy tyczy się stowarzyszenia fabrykantów z utrzymującymi ogień przy machinach parowych, w tém fabrykant oznacza na rok pewną ilość węgla palącemu i dzieli się z nim węglem, który oszczędzi; drugi

---

28) II. 505.

przedstawiają zakładane dziś w Paryżu sklepy ogromne o paruset kupczykach, z których każdy jest stowarzyszony z kupcem; trzeci wreszcie przykład przedstawia nowe stowarzyszenie się jednego malarza ściennego ze swymi robotnikami z czego obie strony wysoko są zadowolone. To pokazuje że we Francyi sam przemysł powoli się organizuje i ukraca indywidualizm. Postępując w tém dążeniu wielu pyta się professor, czyby nienależało zaprowadzić na nowo *cechów* niedawnych, ograniczonych arbitralnie w liczbie, ale wolnych, opiekuńczych, łączących indywidua oddające się jednemu rodzajowi pracy, czego, jakeśmy widzieli, zgromadzenie konstytucyjne zabroniło. P. Michał Chevalier nie znajduje nic przeciwko temu ale dodaje, że rządy dzisiajsze niemogą już wziąść na siebie takiego powołania, że gdyby dawne cechy dziś istniały niezawodnieby ich nieobalono tylko poprawiono, ale dziś dzieło takie, które wprowadzić by musiało w organizacyą społeczną potęgę nową, niemoże być dokonane za pośrednictwem rządu, raczéj mocą usiłowania prywatnych i czasu, który dobrze zrozumiane interesa kojarzy i oświeca.

Kończąc tym sposobem swój kurs trzecioletni, P. Michał Chevalier tłomaczył się z robionego mu zarzutu, że nic nie powiedział *o rozdziale produkcyi i o zapłacie robotników*, utrzymywał, że zarzut jest niesłuszny, gdyż właśnie pokazał, iż instytucye, jakie Francya dziś posiada, utworzone dla dania pomocy ludziom przemysłu, obdarzające ich edukacyą, udzielające wsparcia, zachętę i opiekę służą właśnie do lepszego rozdziału produkcyi. Jedną z przyczyn złego rozdziału zysku, mówi on, jest brak zdolności przemysłowéj; taką dziś rząd we wszystkich obudza; nadto kredyt rozgałęziony może przychodzić każdemu talentowi w pomoc, jeżeli mu brakuje kapitałów do pracy; sprawiedliwe ustawy bronią robotnika od nadużyć, a równość w obliczu prawa podnosi jego godność. Dzisiaj pracujący nie może być skrzywdzonym i, dzięki instytucyom protekcyjnym, może przeczekać czas trudny albo oprzeć się warunkom, na które przystaćby musiał, gdyby go nic przeciw nędzy nie broniło. „Zresztą pamiętajmy i na to, że w téj kwestyi wszystkie

środki staną się próżnemi, jeżeli nie będą miały podstawy religijnéj. Trzeba, żeby majster i robotnik, każdy ze swéj strony, przedstawiali pewne warunki moralne i dopiero, kiedy warunki ukażą się we wszystkich, wznieść się będą mogły nowe instytucye i, dopełniając potrzeby, utwierdzić moralność publiczną. Pamiętajmy, że poprawa moralna poprzedzać zawsze musi poprawę instytucyi. Ci, co starają się przyłożyć do kwestyi dobrego rozdziału produkcyi, powinni wpływać na obyczaje, wpajać przekonanie solidarności między wszystkiemi klassami, solidarności, którą Ewanjelia zrodziła. Nie ma innego środka na trudność, która nas zajmuje; podniesienie ludu po za myślą chrześcijańską jest szaleństwem [29]).

„Śmiało można utrzymywać, że chwila, któréj z takiém upragnieniem oczekujemy, zbliża się widocznie. Dzieło będzie długie i trudne, albowiem idzie o wzniesienie w miejsce spółeczności obalonéj w roku 1789 spółeczności nowéj, a wiadomo, że na ustalenie spółeczności trzeba dłuższego czasu niż na wzniesienie państwa. Ci, co rozumieli, że, aby dać konstytucyą jakiemu narodowi, dosyć jest nadać mu *kartę*, pomięszali dwie rzeczy zupełnie różne. Pomimo tego błędu i trudności dzieło postępuje i zostanie dokonaném, bo jest w życzeniu wszystkich i w zamiarach Opatrzności. Bądźmy więc cierpliwymi i uspokojajmy pragnienie myślą, że się zbliżamy stopniowo do kresu naszych życzeń. Co może być bardziéj wzniosłego jak nadzieja, że po cierpieniach dzisiajszych przyjdzie spółeczność, w któréj każdy uczciwy i pracowity znajdzie dobry byt w zamian za swoją pracę, w któréj cierpienia materyalne, jeżeli nie znikną zupełnie, będą przynajmniéj zmniejszone, o ile to podobna na ziemi, w któréj nakoniec ród ludzki w większości swych członków nie będzie już wystawiony chyba na cierpienia moralne, cierpienia niezawodnie okropne, ale które od nas zależy miarkować, ponieważ najokropniejsze z nich pochodzą z niewstrzemięźliwości żądz naszych [30]).

---

[29]) II, 506. [30]) Koniec Tomu II.

Takie jest zakończenie trzechletniego kursu, którego główny zarys staraliśmy się przedstawić czytelnikom. Uderza w nim połączenie, że tak powiemy, scyentyficzne środków materyalnych i moralnych, potrzebnych do podniesienia klass biednych. Podobna dążność, bacząc na szkołę ekonomistów angielskich, nie jest bez wagi dla ogólnego postępu wymagającego, aby wszystkie usiłowania skierowane były w punkt stanowczy tak dla religii jak dla narodów, i aby nie marnowano sił i czasu na próżno. P. Michał Chevalier pokazał, że to połączenie, któremu przeczył dawniéj *Guizot*, a którego pragnął *Rosmini*, jest nie tylko podobne ale konieczne; przykłady zaś, jakie z naszéj strony przytoczyliśmy, dowodzą wyraźnie, że przeszło już w praktykę. Przypomnieliśmy, co robiło duchowieństwo w Hiszpanii i jak przemawiał jeden Biskup w Nancy, poświęcając machinę parową, nie możemy tutaj nie dodać słów Biskupa *Jafejskiego*, wyrzeczonych świeżo przy święceniu statku parowego we Francyi: „Jako sługa religji, mówił on, Biskup kościoła boskiego, szczęśliwy jestem, że mogę wycisnąć na dziełach przemysłu ludzkiego piętno zbawiennego i świętego poświęcenia. Chrześciaństwo poklaskiwało zawsze z radością każdemu tryumfowi, który człowiek odnosił nad naturą i przyczyniało się do niego z uniesieniem. Bóg przeznaczył człowieka, aby był królem ziemi, kościół dla tego błogosławi chętnie jego zwycięztwu.“ Dzisiajsze postępowanie duchowieństwa katolickiego we Francyi i Belgii pokazuje, że Chrześciaństwo zabiera się na nowo przejść drogę, którą przez pierwsze dziesięć wieków postępowało, że, ucząc każdego powinności indywidualnych, zaczyna teraz głosić *powinności społeczne*, które prędzéj niż to sądził *Guizot*, zrozumiało. Duchowieństwo francuskie i belgijskie przedstawia dziś przeciwieństwo z duchowieństwem angielskiém; pomimo że pozbawioném zostało bractw dawnych, łączy się z klassą roboczą, uczy religii, a przy tém środków zwalczenia przeszkód natury i wzniesienia przemysłu. Powstały w Paryżu liczne kursa wieczorne rachunków, pisania, nawet chemii i mechaniki, wykładane przez księży darmo i popularnie. P. Michał Chevalier ocenił ważność takiéj pomocy do dzieła wielkiego, nad

którém Zachód pracuje i pokazał dzisiajszą jedność dążenia Ekonomii Politycznéj i religii. Tego rodzaju połączenie, powtarzamy, jest ważne, dowodzi, że Ekonomia Polityczna zrobiła postęp, przyszła do poznania, gdzie są jéj granice i że duchowieństwo, usiłując przyczynić się do ułatwienia potrzeb materyalnych człowieka, wchodzi znowu na drogę, którą przez trzynaście wieków postępowało, że powzięto przekonanie, iż postęp przemysłu i religii mogą równocześnie iść naprzód bez szkody potrzeb moralnych. O takiéj nowéj dyrekcyi, obranéj przez duchowieństwo katolickie na zachodzie nie mogliśmy przemilczeć, albowiem jest kraj, w którym usiłowania jego mogą być uwieńczone jeszcze pomyślniejszym skutkiem, w którym duchowieństwo zostawiło piękną tradycyą, w którym całe dzieło trzeba prawie na nowo odrobić. Kto spojrzy na ziemię polską w tylu miejscach opuszczoną, zarosłą krzakami i na ten lud pochylony brzemieniem nieustannéj pracy, okryty plugawemi chorobami fizycznemi, ten przyzna, że tam warunkiem postępu religii i moralności jest osłodzenie materyalne bytu człowieka a warunkiem spokojności bogatszych równie jak najświętsza dla nich konieczność są przedewszystkiém obowiązki spółeczne, dążące do ulżenia massom biedniejszym. Duchowieństwo miało i ma dla tego dotychczas na téj ziemi pole szerokie do wzniosłych poświęceń; zresztą, działając na drodze miłości, może osłabić gwałtowność przejść spółecznych. Dla usiłowań jego wytknięte są drogi niezliczone, uświęcone trądycyą krajową albo kościoła dążącego do wielkiego dzieła środkami rozmaitemi: duchownemi i świeckiemi, indywidualnemi i zbiorowemi, czego przykład przedstawia kongregacya Missionarzy Zbawiciela w Neapolu, założona w roka 1726 w celu podniesienia losu włościan.

P. Michał Chevalier cieszy się na dążenia duchowieństwa katolickiego na zachodzie, bo poznał naocznie egoizm xięży innych wyznań i widział trudności osłodzenia losu ludu potrzebującego więcéj niż deklaracyi praw człowieka, bo chleba i zachęty do pracy. W oczach jego lud biedny niepowinien stanowić oderwanego przedmiotu deklamacyi socyalnych albo westchnień dusz pobożnych, w braku lud bie-

dny należy wyraźnie do jednéj familii narodowéj i wart jest rzeczywistéj pieczołowitości; professor bierze świat, jak jest, zatrzymuje się u kresu podobieństwa, ale dążenie jego ma na celu stopniowe rozszerzenie grona wezwanych przez Boga do stołu życia, do tego stołu, na którym obfitość ewanieliczna ma panować. Kurs P. Michała Chevalier, zastósowany do potrzeb jednego tylko kraju. Sądząc o nim z tego stanowiska, zarzucićby mu można, że zaniedbał dotknąć wielu przedmiotów a szczególniéj prawodawstwa w rzeczach mających styczność z Ekonomią polityczną, prawodastwa tamującego wolne rozwijanie się przemysłu, co już w znacznéj części pokazał *Rossi.* Zarzut taki znajdzie sprawiedliwym każdy co pogląda, na kierunek jaki dziś przybiéra nauka ekonomii. Ekonomia polityczna ustalona nieomal w prawdach ogólnych, przechodzi dzisiaj na pole nowe bada potrzeby każdego narodu, szuka środków właściwych jego położeniu i ogólne prawdy do jego potrzeb stósuje. Nabiera barwy więcéj narodowéj, właściwie politycznéj, albowiem trudnić się musi interesami kraju, które rząd na pierwszym względzie mieć powinien. Można powiedzieć że Ekonomia polityczna przechodzi dziś na drogę, którą Niemcy nieustannie postępowali. Wiadomo, że szkoła ekonomistów niemieckich uważała zawsze Ekonomią polityczną jako związaną z polityką, administracyą, finansami, statystyką i t. d, czyli należącą do nauk zwanych *kameralistycznemi.* Z takiego punktu traktowali o niéj *Schmalz, Rau, Poelitz* i inni, niektórzy dali jéj nawet podstawę teologiczną, a *von Saden* uważał, że do niéj także należeć powinna *edukacya publiczna.* P. Michał Chevalier jako ekonomista narodowy musiał koniecznie wejść mniéj więcéj w taki zakres może nawet pomimo woli, bo wiedział, że dotykać kwestyj politycznych na katedrze szkólnéj w Paryżu nie jest zawsze bezpiecznie. Idąc w ślady *Saya,* który chętnie schodził z założeń ogólnych nauki do zastósowania i przeto przyczynił się do postawienia wytycznych dla ekonomii francuzkiéj, P. Michał Chevalier żąda wdania się rządu ku podniesieniu przemysłu, stara się rząd i swój naród oświecić i woła, że edukacya przemysłowa jest podstawą wszystkiego

kurs jego niejest zupełny; niedostaje mu wiele części, któremi Ekonomia Polityczna trudnić się musi; brak szczególniéj planu szerokiego, jakiego każda ekonomia narodowa wymaga. Zaletą jest jego, że nieprzywiązany do żadnego środka albo systemu w sposób absolutny, używa wszystkich i korzysta z doświadczeń obcych krajów, aby Francyą oświecić, *nauczyć przed szkodą* i przeprowadzić reformę w sposób, jakiego dzisiajsze czasy wymagają, to jest: na drodze pokoju i bez ofiar. Kurs Ekonomii Politycznéj P. Michała Chevalier, powtarzamy, trzeba uważać za narodowy, niestósowny do żadnego innego kraju, ale z którego każdy powinien korzystać, tóż samo jak professor korzystał z dzieł i doświadczeń robionych w krajach innych. Do takiego kierunku niemożna dosyć zachęcać polskiego piśmiennictwa. Historya naszych potrzeb materialnych jest dotąd niedotknięta, zasługa tych, którzy się do niéj wezmą będzie wielka. Żal bierze, spoglądając na tyle tłumaczeń dzieł obcych, na tyle mozołu, który wielu ponosi dla Ekonomii Politycznéj zagranicznéj bez żadnéj korzyści dla kraju. Czas byłoby pomyśléć o własnych potrzebach i to przed szkodą. Nie wszystkim wiadomo, ile talentów naszych poszło albo idzie w poniewierkę u obcych dla tego, że pisali w języku cudzoziemskim i oddali się potrzebom kraju, którego dokładnie znać nie mogli. Nie będziemy wyliczać ich nazwisk, ale nie możemy pominąć Fryderyka Skarbka, który na dzieło napisane z talentem w języku francuskim pozyskał od P. *Blanqui* taką recenzyą: *„Dzieło P. Fryderyka Skarbka jest za bardzo teoretyczném. Autor jako Polak powinien był zrobić dla swego kraju, co zrobił Storch dla Rossyi, to jest, przedstawić kwestye ekonomiczne właściwe jego ojczyźnie* [31]*).“* My nie żądamy czego innego i, chociaż to bodzie miłość własną, chętnie dla dobra wspólnéj sprawy, przyłączamy naukę, którą nam obcy w uszczypliwy sposób udzielił.

[31]) Hist. de l'Econ. pol. II. 479.

Kaiser Friedrich II.

Ein Beitrag zur Berichtigung der Ansichten über den Sturz der Hohenstaufen. Mit Benutzung handschriftlicher Quellen der Bibliotheken zu Rom, Paris, Wien und München, verfasst von Dr. Constantin Höfler.

München, Verlag der literarischen artistischen Anstalt 1844.

Dzieło niniejsze, o którém krótką udzielamy wiadomość, nie jest obszernym i mniéj lub więcéj zupełnym obrazem życia Fryderyka II., ale biograficznym szkicem albo raczéj przydatkiem do dziejów upadku Hohenstaufenów. To nam podać zamierzył autor, uczony professor uniwersytetu Monachińskiego i w tych téż warunkach przyjąć i sądzić książkę powinniśmy. Udało się P. Höfler wydobyć z pierwszych europejskich bibliotek nie mało nowych dokumentów, które prawdziwsze rzucają światło na zawikłane stósunki czasu, w którym właśnie przypada punkt zwrotu wieków średnich a który przez namiętności i jednostronność większéj liczby pisarzy tak nierzetelnie jest przedstawianym. Zatrzymuje się dłużéj tylko nad punktami, w których może coś nowego powiedzieć, reszty dotyka tylko o tyle, o ile do zrozumienia całego ciągu potrzeba. Niewyczerpując zatém przedmiotu, zajmuje się jedynie rozwiązaniem pewnych zagadnień w życiu cesarza Fryderyka i traktuje z zamiłowaniem to, co innych badaczy uszło uwagi albo co przedstawili w sposób ubliżający prawdzie historycznéj, odsłaniającéj się dzisiaj z wynalezionych pomników. Nader jest mało przedmiotów w historyi, w rzeczy których badanie uważaćby można za skończone. Autor téż nie roszcząc sobie pretęsyi, że ostatnie słowo powiedział, zapewnia tylko, że starał się, aby następcy jego jaknajmniéj mieli

nowego do odszukania. Zresztą nie tai sobie trudności przedsięwzięcia przy zamąceniu czasowém wyobrażeń, kiedy największa liczba czytelników wymagać od niego będzie wyrzeczenia z góry pochwały lub nagany w przedmiocie prawa papieżów zrzucania królów, lub obowiązku królów w opieraniu się hierarchii duchownéj, kładąc to za warunek do przyznania lub odrzucenia jego dzieła. Umyślnie oświadcza się przeciw temu autor, twierdząc, że w przedmiotowéj historyi nie chodzi o oderwane zdania, ale o wyświecenie szczególnych stósunków, przy czém przypadającą dla jednego indywiduum miarę niesprawiedliwaby było do innego przykładać. Przypuszczając, że w każdém ogólném wyrzeczeniu tyleż się prawie mieści prawdy co fałszu, bierze za powołanie historyka sumienne wybadanie szczegółów i ich zależności wzajemnych. Mówi, że w pojęciu owego wieku ta tylko władza, która była dana, cechę prawności nosiła, że nie istniały prawa bez szczególnych obowiązków, na zachowaniu tradycyjnéj podstawy i na pełnieniu obowiązków zasadzała się wolność. Dzisiaj, dodaje, zasada ta obaloną została; wolność więcéj w samowoli uważają, tak, że panować często to samo znaczy, co czynić według swawoli. Na téj drodze obok innych Hohenstaufenów stał przedewszystkiém Fryderyk II. Ta była cecha jego walki z duchowieństwem przedstawiającém najszerzéj zasadę tradycyi. Cesarz uległ wpawdzie, ale samo zwycięstwo ciężkie stronie przeciwnéj zadało rany i nienaturalny stan gwałtownego wzruszenia wywołało. Témi słowy oznaczył Höfler warunki i granice, w jakich chce być pojmowany i sądzony. Jeżeli wypadki jego dzieła różnią się od zwyczajnego sposobu widzenia, to powołuje się na rękopisma bibliotek krajowych i zagranicznych, mianowicie na pełną wartości kronikę Salimbenego z watykańskiéj biblioteki, na wyciągi z regestów papieża Grzegorza IX. i Innocentego IV. z Vallicelliany, na tom Regestów Innocentego IV. zachowany w królewskiéj paryskiéj bibliotece, na księgę konceptową znanego papieskiego legata Alberta z Beham, która należy jako autograf i z powodu rzadkiego swego materyału do najznamienitszych bogactw biblioteki monachińskiéj, nakoniec na listy z wiedeńskiéj biblioteki wyjęte. Takie rękojmie wyrzeczeń

swoich daje. — Brak światłych pisarzy źródłowych, zepsowanie zachowanych rękopismów, błędna chronologia, niepewność awentyńskich excerptów z akt Alberta z Beham poczynionych, przeszkadza bliższemu poznaniu spraw Niemiec, i wymaga zmudnych prac badaczy źródeł, któryby drogę dziejopisarzom utorowali. Według tych nawet niezupełnych źródeł stan Niemiec w tym czasie wydaje nam się dzisiaj jak wzburzone morze, unoszące reszty rozbicia; z tych historycy gmach swój budować mający wybierać muszą, i śledzić, jak szczęty do szczętów przystają! Rękopism księgi konceptowéj Alberta z Beham niewiele rozjaśnia zamęt dziejów z ostatnich lat życia Grzegorza IX. i bezkrólewia do Innocentego IV.; dopiero od tego papieża zaczyna on być ważny. Höfler opierając się na poważnych źródłach, rehabilituje pamięć legata Alberta zelżonego najsrożéj przez nowszych dziejopisarzy.

Albert należał jeszcze za Papieża Innocentego III. do najznakomitszych urzędników kuryi, pod jego zaś następcami miał wielkie znaczenie dla znamienitych swoich zdolności i zasług. Grzegórz IX. posłał go jako Legata na lat 4 do Niemiec. Posłannictwo to należało niewątpliwie do najtrudniejszych. Rozwinął w nim Archidyakon Albert niesłychaną czynność i znajomość rzeczy, ale, gdy wszystko w ten czas z węgłów swoich było wyruszone i duchowni książęta państwa nie wspierali go, owszem nie chcieli przyjmować jego rozkazów, jak Arcybiskup Eberhard z Salzburga, który zapozew jego o ziemię rzucił i zdeptał nogami, skończyło się po użyciu ostatnich środków klątwy na śmiertelnéj nienawiści, prześladowaniu i potwarzy. Albert musiał uciekać i kryć się. Za Innocentego IV. pokazuje się znowu i jednają się z nim przeciwnicy jak np. Biskup Passawski. Gdyby Albert był rzeczywiście nikczemnym, o co go według dowolnych a nieprzyjaznych wyciągów z jego listów u Awentyna poczynionych posądzają, miałby był właśnie sposobność, pod opieką Papieża odpłacić nieprzyjaciołom. Przeciwnie: postępowanie jego tak szlachetny objawia sposób myślenia, że historya ma według Höflera powinność naprawić swoją niesprawiedliwość. Żądał on tylko powrócenia sobie beneficyów, których nagromadzenie pokazuje znowu szkodliwą chorobę, na którą

cierpiał ówczesny kościół. — W ciągu dzieła swego miał sposobność autor podać nam wiele rysów strasznego i zepsutego czasu upadku Hohenstaufenów. Pokazał nam w innėm zupełnie świetle Cesarza Fryderyka II. przez protestantów na bohatéra wynoszonego, niby obrońcę postępu i ciemiężonéj wolności. Niezaprzeczając mu wielkiéj zręczności i znamienitych umysłu przymiotów obok zdatności jednania sobie ludzi, niezaprzeczając niepospolitych wiadomości, odsłonił nam całe pogaństwo jego duszy, jego chytrość, obłudę, tyranią, dzikość, samolubstwo i straszną rozpustę. Pokazał, że nie Cesarz Fryderyk II. wyrażał w owéj epoce to, co w niéj było poetycznėm, wzniosłém i świętém; dynastyczny egoizm był jedyną sprężyną polityki Hohenstaufenów, tym na Niemcy ciężkie sciągnęli klęski. Ozdobą wieku owego mieni S. Franciszka i Ś. Dominika. Zakony ich ogarniały na ten czas działaniem swojém wszystkie sfery ducha. Pierwszy jaśniał sławą Ś. Bonawentury a drugi imieniem Alberta Wielkiego i Tomasza z Aquinu. Ustanowienie ich i wpływ są dowodem Opatrzności bożéj, która nigdy nieopuszcza historyi i kościoła, nawet kiedy jak w ten czas kościół w wielu członkach swoich był zepsuty. W ogóle mówiąc, uważamy dzieło pana Höflera za ważny przydatek do historyi Niemiec i polecamy je zwłaszcza tym, którzy już znają historyę Hohenstaufenów Raumera.

Wiadomości bieżące.

W roku 1843 wyszło w Berlinie dziełko: *Nummi mohammedani,* czyli wyszczególnienie monet przez P. Pietraszewskiego zebranych; zupełny tytuł dzieła jest: *Nummi mohammedani. Fasciculus I. continens numos Mamlucorum dynastiae, additis notabilioribus dynastiarum: Moavidarum Charismschachorum Ortokidarum Kara kojunlu, Seldschukidarum, Atabekorum, Fatimidarum, Aigubidarum, Hulagidarum et regum Siciliae. Collegit descripsit et tabulis illustravit Ignatius Pietraszewski. Berolini apud Al. Dunker a. 1843.*

P. Pietraszewski rodem z Warmii posiadając jezyki turecki, perski i arabski, wysłany był r. 1832 przez rząd rossyjski do Konstantynopola jako dragoman, poźniéj sekretarzem poselstwa mianowany został. Najlepsza zdarzała mu się sposobność zbierania starożytnych monet państw wschodnich; zakupione od P. Fraehna syna członka akademii petersburskiéj medale, pierwszym znacznego zbioru stały się początkiem. Wysyłany w sprawach rządowych do Rumelii, Anatolii, Afryki P. Pietraszewski wkrótce liczbę numismatów swoich podwoił, aż nakoniec z Alexandryi do Jaffy przeniesiony na miejsce zmarłego konsula, zakupił duży skarb przez chłopa (fellah) w gruzach Askalonu przypadkiem odkryty. Szczęśliwém tém wydarzeniem zbiór P. Pietraszewskiego historycznéj nabrał wartości. Skarb wykopany mieści w sobie pieniądze dynastii Mameluków, w całéj dokładności następstwa panujących, i jest nie tylko zabytkiem wiernym, jak się przez blisko półtrzecia wieku rozwijała sztuka wschodnia, ale nawet ważne źródło dla historyi stanowi. Za pomocą tych monet niepewne dotąd następstwo sultanów mameluckich najłatwéj sprawdzić się daje.

Dzieło wyżéj wymienione opisuje pojedyńcze medale i pieniążki, tłomaczy ich napisy — w drugim poszycie są one wiernie odrysowane. Zbiór cały składa się z 2683 sztuk, a których 143 złotych, 755 śrebrnych. Najdawniejsze monety arabskie, jakie na wschodzie napotykamy, datują od wstąpienia nowéj familii na tron Abassidów. Mimo najpilniejszych badań, czy to w odczytywaniu pieniążków samych, czy w rozbieraniu innych pisanych pomników staréj historyi arabskiéj P. Pietraszewski nigdzie na wzmiankę o monecie dawniejszéj nie napotykał. Pierwsze ślady ukazują się od wstąpienia na tron Moahvii z familii Omijadów w r. 661. Pieniążek, który do najodleglejszych czasów odnieść wypada jest z napisem Chaled — według mniemania autora jest to ten sam Chaled, który za Kalifatu Omara Syrią do Arabii przyłączył. Poźniéj panujących Kalifów momonety są w liczbie 196, 3 złote, a 6 srebrnych, które aż do r. 818 idą. Rozciągające się pod Moawidami państwo arabskie od brzegów Gangesu aż do ostatnich granic Afryki zachodniéj przyszło do największéj świetności i wraz z innemi warunkami bytu społecznego system pieniężny coraz się bardziéj upowszechniać zaczął, użytek monet coraz ważniejszym się stawał. Gdy więc z Abul Abassem dawna familia Mahometa r. 750 na tron wróciła, nieznane dawniéj w téj dynastyi pieniądze nie mniéj przecież bitemi były; zbiór P. Pietraszewskiego jest tutaj bardzo bogatym — zajmuje 156 sztuk ze wszystkiém; z nich samych złotych i śrebrnych jest 100. — Mniéj jest monet wybijanych na dworach osobnych Kalifów, od czasu podziału państwa Haruna al Raschid między dwóch jego synów. Odtąd przechodzi P. Pietraszewski numismaty pojedyńczemi dynastyami, które się na nieskończone części rozpadły, kiedy Seldczuk Togrul Beg władzę Emil Al Omrah sobie przywłaszczył. W zbiorze jego nie brak zabytków każdéj prawie dynastyi. Każdą skorupkę (skorupkę nazywają blaszkę wytartą, na któréj ledwo liter kilka przeczytać można) do właściwéj P. Pietraszewski odnosi dynastyi. — Pojedyńczych monet wyliczać niemożemy, odsyłamy tylko czytelnika do wstępu dzieła, gdzie na stronie VII. seq. zbiorowo są wspomniane. — Najrzadsze monety należą do

dynastyi Mameluków linii baharije czyli nadmorskiéj (panowała linia baharija od 1250 do 1328, w którym linia *cezerkazyje* na tron wstąpiła) i numy szklanne należące do dynastyi Fatimidów*). Te ostatnie były używane prócz tego jako medale i jako liczmany, na jaki wniosek napisy nas naprowadzają. Raz są bitwy i wodzów imiona na nich wyryte, to znowu wartość prawdziwa porównana z produktami ziemi. Monet dynastyi mameluckiéj bardzo mało w Europie znajdujemy — najpierwsze gabinety numismatyczne posiadają ledwo po kilka sztuk. Wiedeń ma ich najwięcéj a tylko kilkadziesiąt sztuk ze wszystkiém i z tych jedna złota i jedna srebrna większéj wagi; inne monety do późniejszéj należą linii. Gabinet paryski posiada jednę sztukę złotą i kilka skorupek. British museum ma srebrną sztukę i kilka skorupek. Gabinety petersburski i berliński same tylko skorupki. Prócz tego w zbiorze P. Pietraszewskiego znajdujemy jeszcze 38 monet bitych przez królów chrześcijańskich z napisami perskimi lub arabskimi, pochodzą one z czasów państw chrześcijańskich pozakładanych na wschodzie w następstwie powodzeń początkowych wojen krzyżowych. — Dla tém lepszego obiegu w kraju formę i napisy dawne zachowano i tylko głowy panujących umieszczono. Królów Armenii jest 4 sztuki srebrne i 8 skorupek. Na rzadką bardzo sztukę, znaną z opisu P. Bohla (*De medii aevi re numismatica*), w którego zbiorze w jednym exemplarzu się znajduje, trafiamy i tutaj, lecz z innym napisem. — Numismata P. Pietraszewskiego kupił w ostatnim czasie rząd angielski za 7000 funt. szterlingów (280,000 złp.) do British Museum. P. Pietraszewski jest członkiem numizmatycznych towarzystw w Berlinie i w Londynie, bawi obecnie w Berlinie, gdzie się zajmuje nauką języków wschodnich.

---

*) Fatimidów Kalifat, o którym tu wspominamy, powstał r. 969. na gruzach w Sycylii i Afryce zwalonego Kalifatu Agbabidów, zajął cały Egipt, Syryą i Palestynę, skończył się zaś zawojowaniem tych krajów przez Tutuscha i przyłączeniem ich do ogromnego już wtenczas państwa Seldczuków r. 1084.).

W przeciągu kilku miesięcy ukazały się w Poznaniu dwa dzieła tego samego pióra: *Bóg i ludzkość, mężczyzna i kobieta* i *Praktyczna filozofia wiejskiego gospodarstwa.*

W pierwszém dowodzi autor następujących założeń: — ludzie dążą do bezwzględnego szczęścia na ziemi — dopóki go nie osięgną, trzeba, żeby się myśl o niém odradzała ciągle za pośrednictwem połączenia serc mężczyzny i kobiety — kobieta jest natchnieniem, mężczyzna czynem — w miłości trzeba oddzielić dwa momenta zmysłowy i duchowy. — Oba koniecznie istnieją, dopóki nie dojdziemy do bezwzględnego szczęścia; skoro u tego kresu ludzkości staniemy (autor ma nadzieję, że już nas nie wiele pokoleń od wielkiéj owéj chwili dzieli) ustanie miłość wzajemna, mężczyzna i kobieta zwrócą miłość do Boga i świat się skończy. Kobieta ma odrodzić ludzkość, trzeba się więc zająć kobietą. Dzisiajsze wykształcenie kobiety nie odpowiada jéj powołaniu; trzeba kobiet wykształconych, coby wychowały synów mających świat czynem odkupić. — Mężczyznie brak najczęściéj serca, kobiecie rozumu, każde z osobna goni za szczęściem, którego nie znajduje. — Żeby mężczyzn i kobiety postawić na stopniu prawdziwego wykształcenia, należy ich razem wychowywać w gimnazyach i uniwersytetach.

Autor dodaje jeszcze, że synowie właścicieli wiosek powinni się chować razem z córkami komorników, między któremi mają sobie żony wybierać.

Książka o wielu innych rzeczach rozprawia, wszystkie prawie zadania społeczne mimochodem rozstrzyga, myśmy tylko myśli główniejsze wyciągnęli. Trudno rozpoznać, co tam złego a co dobrego, co jest własnością pisarza i czego pożyczył z Przedświtu od Towiańszczyków a nadewszystko w romansach francuskich.

Ma w wielkiéj części słuszność autor, kiedy mówi: „Mody, zbytek, pycha i coraz większe a tak olbrzymie wzrastające potrzeby nasze, iż nam nic zostaje, nic lub bardzo mało do oddania na jaki cel dobroczynny, to wszystko dziełem dzisiajszéj kobiety nie ożywiającéj nas duchem. Pomijamy niepoprawność wyrażenia, ale myśl tu prawdziwa. Za to nie możemy przystać na następujące zdanie: „Kobietę w jéj wy-

kształceniu chciałbym widzieć więcéj oddaną historyi, filozofii, fizyologii, pedagogii, estyce, muzyce, sztukom pięknym i ekonomii politycznéj (?!); matematyce zaś, mechanice i wszystkim naukom przyrodzonym tylko powierzchownie.“ Już będąc tyle szczodrym, mógł jeszcze wymienić retorykę, frenologią, magię białą, medycynę i archeologią.

O potrzebie publicznego dla kobiet wychowania wcale nas nie przekonał. „W dzisiejszym, mówi, zepsutym świecie i przy największéj wolności, jaką ma młodzież płci męzkiéj, zdarza się, że dobrze przez rodziców wpojone zasady, zdołają utrzymać młodzieńca na drodze niewinności, nawet po przejściu gimnazyum i uniwersytetu i pomimo, że wszystko koło niego przykładem i najdotkliwszem wyśmiewaniem się dąży do jego zepsucia, pomimo, że raz wyszedlszy z rodzicielskiego domu już prawie nikt nie patrzy na jego obyczaje i tylko na rozwinięcie rozumu cała baczność skierowana. Dla czegożby się to ogólnie udawać nie miało?“ Zapewnie, ależ nie tylko o obyczaje chodzi. Jeżeli pomięszamy zajęcia i karjery, to kobiety zdolniejsze będą rządziły, zaś upośledzeni na rozumie mężczyźni chyba na szafarzy i niańki wyjdą.

O stylu, o metodzie autora trudno z pobłażaniem wspomnieć. Niepoprawność i nieporządek zdradzają niesłychany brak doświadczenia. Co także dziwnie uderza, to zmysłowość obrazów i wyrażeń przy niemateryalnych dążeniach.

Mielibyśmy do wytknięcia szczególność wyobrażeń o Chrystusie, dawne zapomniane herezye przypominających; zasługuje na naganę niechęć zdawkowa autora do katolicyzmu obok zupełnéj nieznajomości rzeczy religijnych, ale damy mu pokój przez wzgląd, że co chwila jaknajpoczciwsze chęci objawia, nakłaniając do pracy, moralności, prostoty obyczajów a gromiąc pychę, zbytek i wszelki materyalizm i że wziął sobie za godło: „Tylko na miłości drodze szczęście i zbawienie nasze.“

W *Praktycznéj filozofii gospodarstwa* chodzi o nakłonienie obywateli, żeby stowarzyszyli się z włościanami, urządzając w każdéj wsi stowarzyszenie, do któregoby należeli wszyscy w niéj zamieszkali ludzie wkładający w gospodarstwo kapitał bądź w gotowiźnie, bądź w pracy i któreby zy-

ski w stósunku ocenionéj każdéj części kapitału między członków swoich dzieliło. Trudności, jak oznaczyć kapitał, nie rozwiązuje autor w praktyczny sposób, ależ to dopiero myśl pierwsza a myśl choć nie nowa nie mniéj ważna. Chce on jeszcze, żeby każdy stowarzyszony uważany był za akcyonaryusza i miał głos na ogólnych zebraniach, gdzieby się radziło o ważniejszych robotach, wybierało urzędników i t. d.

Zadanie stowarzyszeń wiejskich należy bliżéj rozebrać. Będziemy mieli do tego pole skoro zostanie drukiem ogłoszona mowa, jaką miał w Berlinie w miesiącu Maju P. August Cieszkowski na zebraniu Agronomów Marchii Brandeburskiéj. — Tu powiemy tylko, że przedewszystkiém trzeba się starać podnieść moralnie włościan; sam pieniężny interes może na sposób pracowania wpłynąć, ale nie zaszczepi wiary wzajemnéj, bez któréj niepodobne jest żadne stowarzyszenie.

Autor teoryę urządzenia wioski porównywa z teoryą urządzenia kraju i z tego powodu zastanawia się nad naturą władzy, nad prawem politycznéin i cywilném i ich konieczném zgodzie z prawem religijném. Oświadcza się za obieralnością urzędników i razem zdaje się chcieć silnéj władzy, tak dalece, że Francyą oskarza, że nie wyrobiło pojęcia o władzy. Co mówi o kościołach narodowych, nie jest dla nas jasno. Francuskiemu duchowieństwu zarzuca (dotąd nie zdarzyło nam się podobnego zarzutu słyszeć), że się nie zajmuje ludem i nie stara do izby deputowanych wchodzić (?). W ogóle Francyą, któréj zdaje się nie znać zupełnie, bardzo lekko traktuje.

Wolimy, kiedy woła, że pan każdy na wsi powinien życiem swojém stwierdzać naukę, jaką proboszcz z kazalnicy ogłasza; albo kiedy narzeka na nienaturalną sprzeczność interesów właścicieli wiosek i włościan, która dobremu bytowi przeszkadza i nie daje oświacie przedrzeć się do klass najniższych. Słusznie uważa, że nie powiększanie ludności jest przyczyną nędzy, że znowu nie niedostatek rąk, ale brak dobrych a chętnych robotników sprawia, że się gospodarstwo nie wszędzie równo podnosi.

Obraz gospodarstwa dzisiajszego u niedbałych obywateli jest dosyć żywo nakreślony. Kilka stronnic o niedogodności z separacyi pruskiéj z korzyścią przeczytać można. W ogóle

ta książka ma te same zalety i wady, co i poprzednia: dużo w niéj nieporządku, dużo niepraktyczności, ale często coś dobrego napotkać można. W obu dziełach znać, że autor jest uczciwy człowiek.

---

d'Israeli wydał nową powieść *The Sybil or the two nations* to jest naród ubogich i naród bogatych. Mniéj w tém dziele osobistości a równie wiele jak w Coningsby nowych acz często niepraktycznych spostrzeżeń. Wszystkie świeższe wypadki: rozruchy szartystów, rozwiązanie ministerium Whigowskiego wychodzą na scenę. Od czasu jak dzienniki stały się romansami, romanse przywłaszczają sobie pole dziennikarskie. Z Sybil zdamy sprawę. Powieść Pani *Goze: Self* także przepełniona polityką nieudała się. Za to *Zoe* romans nowéj autorki *Panny Tewsbury* we wszystkich jest ręku. Wyszły dwa drugie tomy Pamiętników *Lorda Malmesbury* — bardzo ciekawe o Prusiech. — Autor dzieła *Revelations of Russia* wydaje romans pod tytułem: *The white Slave.* — *Depesze X. Marlborough* żadnego nie rzuciły światła na jego epokę. — Nowe Portfolio przestało wychodzić. — *Lord Brougham* wydał życie Voltaira, Roussa i kilku innych filozofów z owego czasu. Zbyt niedbale pisane. — *X. Łabanof* zebrał listy Maryi Stuart. Te listy i dzieła *Buckinghama* i *Agnieszki Strickland* zrobiły niezmiernie mocne oddziałanie na korzyść Maryi.

Tygodnik petersburski ogłosił niedawno, że będzie wydawał częściowo w swoich kolumnach nową powieść Autora Pamiątek Soplicy. — Żałujemy, że pismo, które jakkolwiek nie zawsze jasne miało stanowisko, przynajmniéj zachowywało pewną powagę literacką, daje przykład naśladownictwa przemysłowéj zręczności dzienników francuskich. Powieść *Pankrewackiego* pewnieby nic nie straciła na tém, żeby ją całą od razu ogłoszono.

Ważne dzieło hiszpańskie Doktora *Balmès El protestantismo comparado con el Catolicismo an sus relaciones con la civilizacion europea* zostało przetłomaczone na język francuski. (Hiszpańska edycya ma 4 tomy, francuska 2.)

„P. Balmès mówi na wstępie: „Utarło się wyobrażenie, że reformatorowie XVI. wieku przyczynili się do rozwinięcia nauk, sztuk, wolności ludów, wszystkiego, co się w wyrazie *cywilizacya* zamyka. Co na to uroszczenie mówią dzieje, czego uczy filozofia? Czy w istocie ludzie pojedyńczy, albo towarzystwo winni są wdzięczność reformacyi pod względami religijnym, towarzyskim, politycznym i literackim? Nie postępowałaż Europa na drodze pomyślnego rozwijania się pod wyłącznym wpływem katolickiéj nauki? Katolicyzm znowu czyż postawił choć jedną przeszkodę na drodze postępu cywilizacyjnego? Oto są zadania, nad którémi chcę się zastanowić. Każda epoka ma swoje potrzeby i życzyć należy, żeby pisarze katoliccy przekonali się, że dobre zgłębienie kwestyi, jakie położyłem, jest jedną z najważniejszych rzeczy dla czasu, w którym żyjemy. *Bellarmin i Bossuet* rozbierali już to wszystko wedle potrzeb swego czasu, my znowu powinniśmy wziąść się do dzieła z wzrokiem zwróconym na wymagalności naszego.“

P. Balmès głównie wojuje z *P. Guizot (Dzieje cywilizacyi europejskiéj)* jako z zapaśnikiem najpoważniejszym i najlepszéj wiary. Opiera się najczęściéj na historyi i metodzie historycznéj najchętniéj hołduje.

„Nie drżyjmy nigdy, mówi w jedném miejscu, o los prawdy, zapuszczając się w jaknajgłębszy i jaknajbardziéj szczegółowy rozbiór faktów historycznych. Jeźli poszukiwania nasze zaprowadzą nas w ciemności, jeźli znajdziemy się czasem w jaskini, któréj sklepienie promieni światła nie przepuszcza, gdzie dudniąca pod nogami naszemi ziemia zdaje się o przepaści ostrzegać, nie lękajmy się, ale śmiało i wytrwale idźmy naprzód, kiedy nas najcięższe, najstraszliwsze ciemności otoczą, natrafimy niespodzianie na zakręt który do światła i do celu prowadzi i, wychodząc, spostrze-

że my prawdę siedzącą na progu i śmiejącą się łagodnie z naszych obaw.

P. Balmès broni wszędzie kościoła z zarzutu nieprzychylnego dla wolności usposobienia.

„Szlachetne oburzenie serce przepełnia, są jego słowa, kiedy słyszymy, że kto obwinia religią Jezusa Chrystusa o dążenie uciemiężania."

Vieusseux we Florencyi przestał wydawać swoje *Archivio storico*, w którém znajdują się nieocenione pomniki do historyi Włoskiéj, tak jak w dawniejszym zbiorze Muratorego znanym pod tytułem *Scriptores rerum Italicarum.* O historyi powszechnéj *Cezare Cantu z Medyolanu* damy późniéj obszerną wiadomość. Wyszło także we Florencyi ważne bardzo dla historyi sztuk pięknych dzieło: *Memorie dei piu insigni pittori scultori e architetti Dominicani del P. L. Vinc. Larchese.* — Autor wielokrotnie *Vasarego* prostuje. Najważniejszy jest ustęp o *fra Angelico da Fiesole.*

Wszakże powszechnie wiadomo, jak dzielnie w XIII. wieku dwa zakony Frańciszkanów i Dominikanów przyczyniły się do rozwinięcia życia umysłowego; Frańciszkanie więcéj gorącość religijną budzili, Dominikanie znowu uprawiali pole nauk i sztuki. Albert Wielki i Ś. Tomasz z Akwinu, dwaj uczniowie Ś. Dominika stoją na szczycie nauki średniowiecznéj. W sztuce najlepsi miniaturzyści, illustratorowie rękopisów po klasztorach Dominikańskich dla cichéj zasługi pracowali. Z malarzy w pierwszym rzędzie stoją fra Angelico da Fiesole i wielki fra Bartolommeo della Porta, przyjaciel, uczeń *Savonaroli,* który także był Dominikanem.

W krajach, gdzie życie publiczne mocno rozwinięte codziennego potrzebuje podsycania, wyrodził się oddzielny rodzaj piśmiennictwa zwany *pamfleciarstwem.* *Pamflety* są to właściwie krótkie rozprawy o kwestyach bieżących, pisane w sposób jaknajłatwiejszy, starające się jasnością a do-

wcipem, namiętném często wystawieniem rzeczy na sąd wielkiéj liczby czytających wpłynąć. W téj chwili najpierwszy pamflecista Francuski razem znakomity pisarz z działu umiejętności prawa administracyjnego *P. Cormenin* wystąpił jako obrońca najszerszéj wolności religijnéj w sporze, jaki się między duchowieństwem a korporacyą uniwersytecką i dziedzicami tradycyi dawnych Parlamentów toczy. P. Cormenin należy do oppozycyi republikańskiéj; wielu zdziwił, wielu oburzył, że tak gorąco oświadczył się za kościołem katolickim. Ogłosił dwa pamflety jeden p. t. *Tak i Nie* (Oui et Non), drugi pod napisem *Pal, pal* (Feu, feu). Nie przesadzamy ważności wystąpienia P. Cormenin tak jak nie podzielamy jego zaczepnéj ochoty, nie raz wolelibyśmy, żeby poważniéj sprawy poważnéj bronił; ale nie mniéj wszakże uznać winniśmy, że trudno ściśléj dobitniéj i dowcipniéj rozbierać zadania dzisiaj powszechność francuską zajmujące. W pamflecie *Pal, pal* napotykamy następujące piękne wyrazy: „Chociażby wszyscy ludzie klass wyższych zostali ateuszami od dziecka u piersi aż do starca nad grobem, nie bójmy się, żeby religia upaść mogła. Chrystus nie przyszedł na świat dla bogatych, którzy się stroją w wieńce z kwiatów, ale dla ubogich, którzy tak jak On noszą koronę cierniową. Póki będą na świecie nieszczęśliwi, dopóty nie zabraknie Chrześcian.“

Wyszedł w Paryżu pierwszy tom dzieła Xięcia *Caraman* o filozofii pod tytułem: *Histoire des rèvolutions de la philosophie.* Autor uważa rzeczy ze stanowiska eklektycznego. Dla niego filozofia stoi wyżéj jak religia. Wiele w nim wiadomości w encyklopediach czerpanéj, wiele przepisań; powtarzania, brak jędrności i porządku często nużą, ale jest pewna całość, jakiéj początkujący w nauce zwykle szukają. Dzieła zalecają także liczne odsyłacze. Pierwszy tom zatrzymuje się na walce nominalizmu i realizmu. O szkołach Chrześcijańskich zawsze z uszanowaniem Xiążę Caraman wspomina.

Wyszło w tych dniach w Paryżu dzieło *P. Emila Saisset p. t. Essais sur la Philosophie et la Religion*. P. Saisset jeden ze znakomitszych uczniów szkoły eklektycznéj *P. Cousin* zajął w dzisiajszych sporach religijnych i filozoficznych francuskich stanowisko jeżli nie jasne i może nie logiczne przynajmniéj poważne. Niedawno czytaliśmy w *Revue des Deux Mondes* artykuł jego o dziele *P. Michelet* p. t. *du Prêtre et de la femme:* artykuł surowy, napisany z niemałą bezstronnością. P. Saisset nie jest Chrześcijaninem, Chrześcijaństwo uważa tylko jako moment w rozwijaniu się ludzkości; ale, jeżli grzeszy uprzedzeniami, nie ma nienawiści przeciw rzeczom religijnym, *nie szczeka na widok sutanny* wedle energicznego wyrażenia *P. de Lamartine.* W dziele, o którém tu wspominamy, chce dowieść, że religia i filozofia mają jeden cel i powinny się godzić. Wstęp cały jest przemową do ludzi gorąco religijnych z jednéj, do nieprzyjaciół katolicyzmu z drugiéj strony, przemowa grzeczniejsza dla tych jak dla tamtych, przypominająca listy Jenerała Morawskiego do klassyków i romantyków. Przytaczamy krótki ustęp z téj przemowy: „Czy myślicie, odzywa się do przeciwników katolicyzmu, że usiłowania ku odżywienia wygasłego ducha osiemnastego wieku zrobiły wrażenie na opinii publicznéj, albo że się może udać tym, którzy roją sobie nowe religie? Przyznajemy się do współczucia dla nowatorów, podziwiamy ich zdolności, przyklaskujemy ich wymowie, ale nie mniéj czujemy, że ten świetny wybuch szlachetnych uczuć i słów gorących kryje brak wszelkiéj doktryny, brak celu, że nie ma tam jędrności prawdziwéj ani trwałości.... Dziewiętnasty wiek nie jest wiekiem fanatyzmu. Próżnoby chcieć uzbroić go przeciw filozofii, która zaufanie i wdzięczność przez nieśmiertelne usługi sobie zyskała, próżno chcieć zapalić jego nienawiść przeciw religii katolickiéj, która ucywilizowała dzisiajszą Europę, i ma, ugruntowawszy swoje dzieło, świat cały ucywilizować.“ — Jest to ciekawe stanowisko choć nie wiele obiecuje dla przyszłości; jeżli wyobrażenia takie jak P. Saisset nie obudzą entuzyazmu, nie popchną do wiel-

kich rzeczy, trafią niezawodnie do przekonań ludzi środkowych, którzy zawsze i wszędzie są w większości.

Jeden z wydziałów *Instytutu francuskiego*, *Akademia nauk moralnych i politycznych* co rok ogłasza kwestye filozoficzne, moralne prawne, ekonomiczne i historyczne do konkursu i co rok przyznaje nagrody. W tym roku w dziale filozoficznym przedmiotem wyznaczonym była *historya nowoczesnéj filozofii niemieckiéj od Kanta do Hegla*. *P. Wilm*, który rzecz ze stanowiska eklektyzmu francuskiego obrobił, otrzymał nagrodę. Rozprawa jego jeszcze nie została wydrukowana.

W r. 1848 Akademia uwieńczy najlepszy *rozbiór krytyczny filozofii scholastycznéj*. Współubiegający się mają się ograniczyć do wielkiéj epoki Scholastyki to jest do XIII. i XIV. wieku i tylko o Francyi a ściśléj jeszcze o uniwersytecie paryskim pisać. Programma mówi: Francya była w średnich wiekach światłem Europy, uniwersytet paryski możemy za matkę innych uniwersytetów francuskich i zagranicznych uważać."

Na rok 1846 już dawniéj wyznaczono do konkursu postawienie *teoryi pewności* (certitudo).

W sekcyi nauk moralnych na rok 1846 jest podane zadanie: *Wyszukać i wyłożyć porównawcze warunki moralnego ukształcenia klassy roboczéj, rolniczéj i ludności pracującéj w rękodzielniach*. Zaś na rok 1847: *Wykazać wpływ jaki postępy, w dobrym bycie i zamiłowanie wygód wywierają na moralność narodu*.

Najpiękniejsza może jest kwestya prawna na r. 1847: *Skreślić rozmaite przemiany organizacyi rodziny na ziemi Francuskiéj od najdawniejszych czasów aż do dni dzisiajszych*.

Opuściło niedawno prassę dzieło uniwersalnéj ważności: *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung von Alexander von Humboldt. Erster Band. Stuttgard und Tübingen. Cotta 1845. XVI. i 493. p. 8. 2⅔ tal.*

Weteran nauki, na którego ze słuszną dumą całe spoglądają Niemcy, rozpoczyna wstęp ze skromnością znamionującą

zawsze prawdziwą wielkość: „Oddaję na zmierzchu żywota pełnego rozterek narodowi niemieckiemu dzieło, którego obraz w niewykonanych prawda zarysach pół wieku stał mi przed okiem duszy. — Wielokrótnie doświadczany miałem dzieło to często za niepodobne do wykonania; lecz rozstawszy się z jego myślą, znów doń może niebacznie wracałem. Poświęcam je współczesnym z obawą, którąby mogła słuszną wzbudzić do miary sił moich nieufność. Staram się przecież zapominać, że długo oczekiwane pisma zwykle mniejsze znajdują pobłażanie.“ — Celem dzieła jest wskazać, jak w różnorodności stworzeń jest stósunek uzupełniania się do wyższéj jedności czyli przeprowadzić zadanie fizycznéj jeografii na najwyższą skalę; że przecież do sprowadzenia w jedność zjawisk tellurycznych trzeba mieć wzgląd na organizm ciał niebieskich ztąd i uraniczny kosmos koniecznie musiał być w całość wciągnięty. Dzieło zamierzone na 3 tomy. Ten, który się ukazał, zawiera trzy rozdziały: pierwszy z nich stanowią wstępne myśli o rozmaitych sposobach zapatrywania się na naturę i umiejętne pojmowanie praw kosmicznych. Jest to rozprawa, którą P. Humboldt czytał w zimie 1827. roku przy rozpoczęciu prelekcyi; jedyna to dzieła tego część dawniejszą nosząca datę; począwszy od strony 40., wszystko pisane w latach 1843. i 1844. — Rozdział drugi wykłada oznaczenie granic i methodologią umiejętną kosmografii. Tutaj autor z uczonością i głębokością, jakąśmy zwykli w jego dziełach podziwiać, gruppuje wszystkie świata pojawy a, zacząwszy od elementarnego tworzenia się gwiazd w plamach mglistych, kometach i asteroidach, przechodzi aż do naszéj wysepki w tém morzu świata, zapatrując się nań pod względem kształtu, miąższości rozmaicie na powierzchni i wewnątrz podzielonéj jako téż średniéj całego planety w ogóle, daléj ciepła i elektro-magnetycznéj siły. Mówi daléj o processie światła, wulkanizmie jako reakcyi przeciw obumarłéj stwardłości, o zjawiskach w morzu i athmosferze; nareszcie zstępuje do organizmu, a, począwszy od najprostszych komórek jako pierwszych życia pojawów, przechodzi łańcuch ogniw natury aż do szczytu jéj w człowieku, który jak kończy dziedzinę natury tak ją kończy jednością. Zbija wreszcie twierdzenie o wie-

lości rass ludzkich różnych zdolnościami i przeznaczeniem, wskazując jak wszyscy ludzie chociaż w rozmaitych pokoleniach „przeznaczeni do wolności, która w stanie bezpośredniéj dzikości jest własnością każdego indywiduum w związku państwa i instytucyj politycznych do ogółu należy.“ — Drugi i trzeci tom będą zawierały pobudkę do studium natury, historyą zapatrywania się na świat i rozprowadzenie pojedyńczych wiadomości, których jedność organiczną wskazał obraz w pierwszym tomie rozwinięty.

Wyszedł także *Henryka Rittera* tom 7^my^ i 8^my^ Historyi Filozofii (u Perthesa w Hamburgu tom VII. 49 arkusz. 3 tal. 10 śgr. Tom VIII. 28 ark. 3 tal. 6 śgr. Tom I—VIII. 24 tal. 16 śgr.) — Dzieło to oparte na sumiennóm badaniu źródeł zostanie zawsze pomimo mnóstwa pism w téj saméj gałęzi najważniejszém ze wszystkich właśnie dla sumiennéj pracy; prawda, że autor nie ma apriorycznego stanowiska, z któregoby podciągał wszystkie zjawiska pod kategorye dyalektyki i ztąd nie pozyskuje poklasku szkoły absolutnéj, wszelako ta, nie mogąc się zajmować z bliska źródłami, czerpie wszystkie pozytywne wiadomości z Rittera. — Tom siódmy wyszedł razem z 10^tym^ tomem Historyi Kościelnéj *Neandra* obejmującym życie kościoła od Grzegorza VII. do Bonifacyusza VIII. (także u Perthesa w Hamburgu tom X., 33 ark. 2 tal. tom I—X. 23 tal. 20 śgr.). — Zajmującém jest porównanie tych dwu dzieł co do kwestyi umiejętności w średnich wiekach, o których obszerne w obu znajdujem badania. — Obaj stawiają na czele wieków, o których mówią, *Abaelarda* i *Gilberta de la Porrée*, jako takich, którzy zdołali przełamać zaporę stawianą przez kościół; Neander mianowicie podług tego zdaje się wszystkie w historyi kościoła mierzyć zdarzenia, o ile się z pod prawa wyłamywały. O tyle więc zgadzają się obaj o Abaelardzie i Gilbercie; Ritter wszelako przenosi Gilberta nad Abaelarda i przypisuje pierwszemu wielkość, o którą się drugi kusić nie może, gdy przeciwnie Neander w Abaelardzie znajduje potęgę ducha, do któréj Gilbert wznieść się nie był w stanie. Neandra zdanie ma więcéj za sobą powagi historycznéj, Ritter zwykł wszystkich Platonem mierzyć, że

mu więc Gilbert zbliża się więcéj do Platona dla tego zwycięztwo odnosi; gdy tym czasem Abaelard sam wyznaje (Dialektyka Ed. Cousin str. 250.), że tylko zna Platona z łacińskiego tłómaczenia Timaeusza; zaś z Arystotelesa wiele bardzo do jego sposobu uważania rzeczy przeszło, tak np. najważniejszy axiomat Arystotelesa, stósunek formy do materyi i ich uzupełnianie się w rzeczywistości (Abaelard Introduct. ks. II. str. 1081 i Theolog. christ. ks. IV. str. 1317). — Nie małą jest Rittera zasługą, że czyni cośkolwiek przynajmniéj dla filozofii średniowiecznéj tak bardzo w nowszéj szkole niemieckiéj zaniedbanéj; stara się przecież może nie zupełnie słusznie dowodzić, na co już *Jourdain* w swém dziele o rozpowszechnieniu pism Aristotelesa w wiekach średnich zwracał uwagę, że Platon do XIII. wieku miał w filozofii przewagę.

Od tego czasu jak Boissonade wydał apograf rękopisu Babriusza bajek znalezionego na górze Athos, filologowie w ciągłym ruchu. Lachmann w Berlinie wydał go niedawno z wielu poprawkami; uwiedziony przecież tém, że Babriusz był Rzymianinem, do czego mu dało powód dodane mu w jednym rękopisie imie Balerios czyli Walerios (które, jak się z lekcyi innego M. Baberios okazało, jest tylko przekręceniem właściwego nazwiska Babrios), poprawia nad miarę, chcąc znieść wolność w miarach choliambicznych, których sobie Grecy pozwalali, które przecież u Rzymian były niedozwolone. Do tego wydania przyłączyło wielu znakomitszych krytyków niemieckich jak *Becker, Schneidewin, Meinecke,* i wielu innych swe spostrzeżenia. — Meinecke prócz tego dodał fragmenta innych choliambicznych poezyj. — Po Editio princeps Boissonadego to wydanie pierwsze trzyma miejsce i zasługuje prócz tego dla bystrości postrzeżeń i dokładności w szczegółach na pierwszeństwo przed wydaniem francuskiego krytyka.